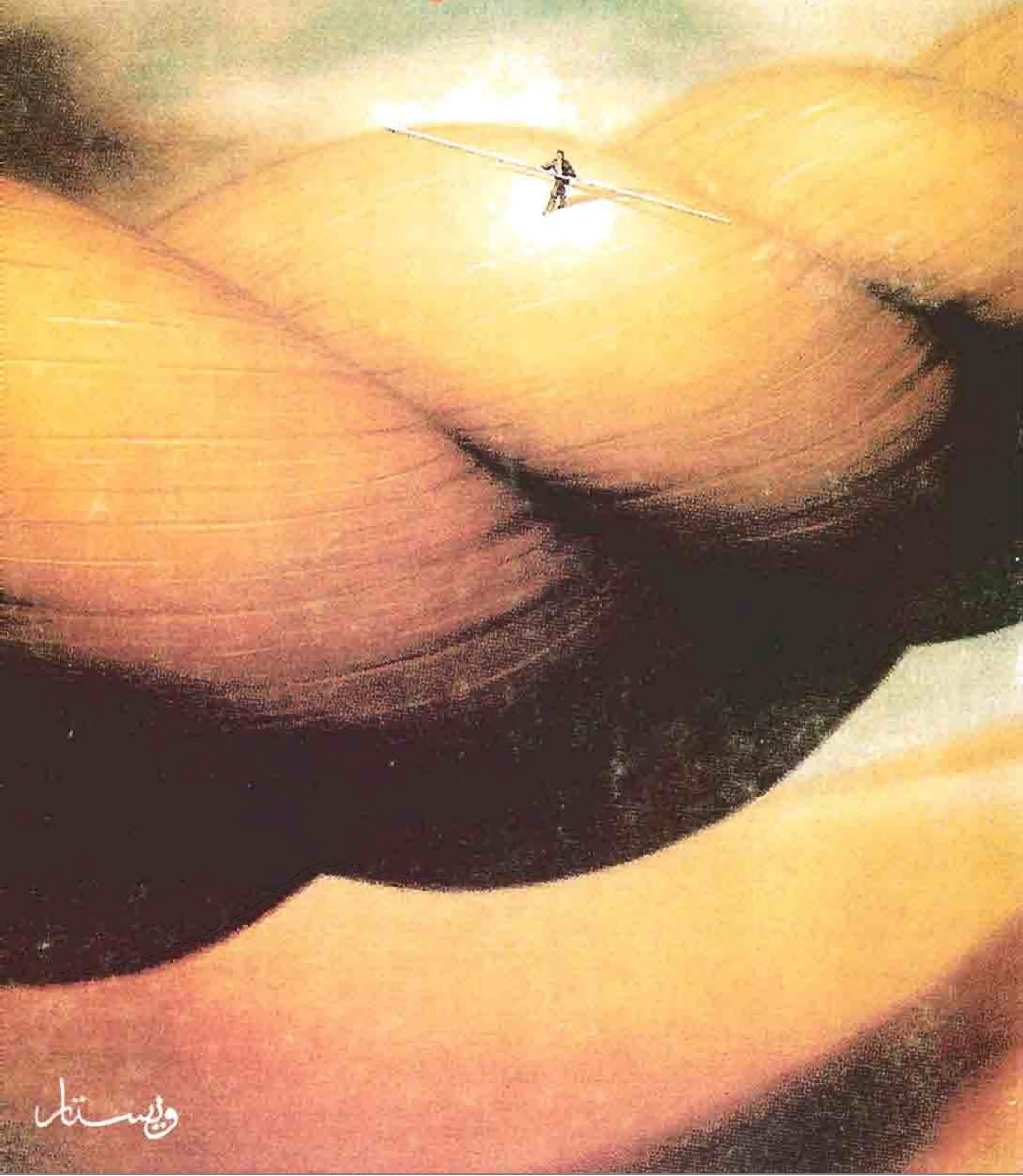
تمرین مُدارا

(بیست مقاله در بازخوانی فرهنگ و...)

محمد مختاری



تمرین مدارا

(بیست مقاله در بازخوانی فرهنگ و...)

محمد مختاری

تهران ـ ۱۳۷۷

انتشارات ویستار تهران، صندوق پستی ۷۴۹ ـ ۱۳۱۴۵
تمرین مُدارا محَمد مختاری
چاپ اول ۱۳۷۷



پخش دریچه ۶۴۹۷۵۸۲
لیتوگرافی الوان
چاپ پیام
تعداد ۳۳۰۰ نسخه

خیابان دانشگاه، بین لبافی‌نژاد و جمهوری، پلاک ۱۴۶، واحد ۴

شابک: ۰ ـ ۱۷ ـ ۵۵۰۷ ـ ۹۶۴ ISBN 964 - 5507 - 17 - 0

فهرست مطالب:

یادداشت: ۵

۱ـ بازخوانی فرهنگ ۷

۲ـ شبان ـ رمگی و حاکمیت ملی ۴۵

۳ـ فرهنگِ بی‌چرا ۹۳

۴ـ از پوشیده‌گویی تا روشن گویی ۱۱۵

۵ـ فرهنگ حذف و سیاست سانسور ۱۳۷

۶ـ دفع و نفی روشنفکران ۱۵۵

۷ـ هنر و ادبیات و معضل هویت ملی(۱) ۱۷۷

۸ـ فرهنگ: تفاهم و تفاوت ۱۹۳

۹ـ ضمیمه‌ی یک: گزینه‌ای از ضرب‌المثل‌ها ۲۱۹

۱۰ـ ضمیمه دو ـ شش گفتار درباره‌ی فرهنگ ۲۳۵

۱۱ـ زبان به کام سیاست ۲۵۳

۱۲ـ حافظه‌ی تاریخی مظلوم ۲۶۱

۱۳ـ بی‌ارتباطی در عصر ارتباطات ۲۶۷

۱۴ـ موقعیت اضطراب ۲۸۱

۱۵ـ فعالیت و تفکر کانونی ۲۹۹

۱۶ـ مدارا یا تمکین و همکاری ۳۱۵

۱۷ـ تمرین مدارا و ذهنیت انتقادی ۳۲۳

۱۸ـ نامه به دبیرکل یونسکو ۳۴۵
۱۹ـ کریسمس مبارک آقای هاول ۳۴۹
۲۰ـ چپ و راست و سرنوشت ملی ۳۶۱
فهرست منابع........................ ۳۷۹

یادداشت:

دو گروه مقاله‌ای که در این مجموعه گرد آمده است نوشته‌ی سال‌های ۷۵ـ۷۰ است. گروه اول وجوه گوناگونی از بازخوانی فرهنگ است. «طرح نظر» تحلیلی درباره‌ی مسائل نهادی و مشکلات ساختی و ریشه‌ای در فرهنگ دیروز، و بررسی موقعیت فرهنگی امروز، به ویژه در چنبر سیاست‌هاست.

این بخش با ضمیمه‌ای تکمیل شده است که گزینه‌ای مختصر از ضرب‌المثل‌ها درباره‌ی رفتارها و پندارها و گفتارهای نهادی شده در تاریخ اجتماعی ماست. مقاله‌ای نیز از واسلاوهاول درباره‌ی فرهنگ بر این بخش افزوده‌ام تا نمونه‌ای باشد مقایسه‌ای، از مشکل فرهنگ و نحوه‌ی برخورد نویسندگان با آن در جامعه‌ای دیگر.

گروه دوم از برخوردهایی موضعی و موردی در حوزه‌ی نقد فرهنگی مایه می‌گیرد؛ و به تجسم برخی از مشکلات نهادی، و موانع سنتی و سیاسی موجود بر سر راه فعالیت‌های فرهنگی تسری می‌یابد. جنبه‌هایی عملی از تقابل سنت و نو را به ویژه در وضعیت روشنفکران و نویسندگان و مسائل مبتلا به آنها ارائه می‌دهد.

بیشتر این مقاله‌ها در مجله‌های آدینه، تکاپو، فرهنگ

توسعه، گردون و... در سال‌های یاد شده به چاپ رسیده است.

ترکیب عمومی مقاله‌ها به همان صورت نخست خود باقی مانده است. اگرچه گاه برخی مطالب توضیحی و تکمیلی، همراه با منابع و مآخذ عمده و ضرور در پاورقی، بر آنها افزوده شده است. در چند مورد نیز تجدید نظرهایی مختصر صورت گرفته که حاصل دریافت‌ها و تأملات اخیر من است. ضمناً به منظور هماهنگی نسبی مجموعه، گاه بعضی از تکرارهای موضوعی و موردی حذف شده است. با این همه، همچنانکه خواننده‌ی گرامی خود در می‌یابد، طرح مکرر برخی از گزاره‌ها، موضوع‌های عمده، یا حتا محورهای مشخص بازخوانی، مانند «دوران گذار»، «ساخت استبدادی ذهن»، «شبان ـ رمگی»، «آمیختگی ارزشها و روش‌های سنتی و نو»، «رفتارهای سنتی و نهادی حذف و منع و...»، در چنین مجموعه‌ای که اجزایش در فاصله‌های زمانی مختلف نوشته شده، دور از انتظار نیست.

امیدوارم این مجموعه بتواند به سهم کوچک خود در بسط تفکر انتقادی و تمرین مدارا مؤثر افتد؛ و سبب شود که از راهنمایی‌ها و انتقادهای صاحب‌نظران گرامی در تداوم «بازخوانی فرهنگ» بهره‌ور شوم.

محمد مختاری

بازخوانی فرهنگ

بازخوانی فرهنگ یکی از ضرورت‌های دوران ماست. نزدیک به یک صد و پنجاه سال است که جامعه‌ی ما، از یک سو درگیر با سنت و نو مانده است. و از سوی دیگر، به تقابل فرهنگ‌های خودی و غیر خودی گرفتار است؛ و دوران بحرانی گذار خود را می‌گذراند. پس ناگزیر است برخورد آگاهانه و سنجیده‌ای با این درگیری و گرفتاری، و علل و عوامل آن داشته باشد. یعنی باید به بازخوانی همه جانبه‌ی فرهنگ، در کلاف به هم پیچیده‌ی روابط فرهنگی جهانی، و نقد سنت و معرفت تاریخی خود بپردازد. چیستی خود را بشناسد. مبانی «هویت» یا «بی‌هویتی» و «موقعیت» خود را درک کند.

بازخوانی تمرین انتقاد است. زیرا هم اطلاع از مبانی گذشته و اکنون، و کوشش برای فهم آنهاست. و هم روش سنجیدن و رد و گزینش و پذیرش آنهاست. دوباره خواندن به این معناست که همه‌ی پندارها و گفتارها و رفتارها وروابط و شکل‌های نهادی شده را باید از دل این زندگی، جامعه، تاریخ، و به طور کلی فرهنگ بیرون کشید، و دوباره خواند. تا با درک مقدورات و محدودیت‌های خویش، بتوان از بنیادها و عارضه‌های بازدارنده فاصله گرفت. امکانات یاری‌دهنده را تقویت کرد. به نگرش باز و پویایی دست یافت برای درک و گزینش و به کارگیری ارزش‌ها، روش‌ها، نهادها، شیوه‌های جدید تقسیم کار، مبانی تنظیم عقلانی جامعه،

و کارکردهای فرهنگی اطلاعات، دانش، تکنولوژی، کالاهای فرهنگی و غیرفرهنگی که در روند تبادل جهانی به جامعه‌ی ما راه می‌یابد.

بازخوانی فرهنگ از دوره‌ی انقلاب ضرورت اساسی و همه جانبه یافت. زیرا انقلاب به هر حال ذات ما را عریان کرد. ما را واداشت به دیدن و دریافتن اینکه چه بوده‌ایم و نمی‌دانسته‌ایم. با انقلاب شروع کردیم به داوری درباره‌ی بازدارندگی‌های خویش، و فاصله گرفتن از آنها. یعنی فاصله گرفتن از ساخت‌های مستقر فرهنگی ـ تاریخی. خواه ساخت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی؛ و خواه ساخت‌های رفتاری، اخلاقی، گفتاری، و... ساخت‌هایی که غالباً وجه مشخصه و حسن فرهنگی ما تلقی می‌شده است. اما چه بسا از منظر تحول وتوسعه، مشکل یا عارضه‌ای بیش نبوده است. این خود ضرورت عمیق‌تر دیدن و همه جانبه دریافتن را مشخص‌تر کرده است. زیرا گرفتار ماندن در تسلط هر یک از این ساخت‌های کهن، فاصله‌گیری را دچار اختلال یا توقف می‌کند.

ضرورت بازخوانی به ویژه از آن روست که نحوه‌ی برخورد«تاریخیت» وجودمان را با «معاصر بودن» وجودمان روشن می‌دارد. هم چنان که حدود تأثیر آن یک را بر این یک مشخص می‌کند. در این بازخوانی می‌توان دریافت که «گذشته» چه بوده است. چقدر و چگونه و به چه شیوه، و به یاری چه عواملی، و از طریق چه ساخت‌هایی بر ما تأثیر می‌گذارد. یا در هستی امروزین‌مان جا خوش می‌کند، و مسلط می‌ماند. در نتیجه از «اکنون و اکنونی بودن» بازمان می‌دارد.

پیداست که ماهیت و هویت «گذشته»ای که می‌خواهد برقرار و قدرتمند بماند، و دست به ترکیبش نخورد، با این بازخوانی سرسازگاری ندارد. عادت‌ها و هنجارها و عادت کردگان به ساخت‌های ایستای کهن، که تجسم تاریخی این «گذشته»اند، از این گونه بازخوانی شدیداً اکراه

دارند. برای آنان برخورد انتقادی با فرهنگ سنتی خوشایند نیست.

سنت به طور کلی ترجیح می‌دهد که با توجه به پایه‌ها و مایه‌های ریشه‌دارش، بحران موجود را بر اساس ارزش‌ها و روش‌های خود حل کند. در حقیقت لمیدن دوباره یا همواره بر ارزشها و عادت‌ها و هنجارهای تجربه شده را خوش می‌دارد، و پی می‌گیرد. همین امر نیز کشف قابلیت‌ها و استعدادهای سنتی همساز با اکنون را بسیار دشوار می‌کند.

جامعه‌ی ما نه تنها به مفهومی که در جوامع مدرن رخ داده، از گذشته‌ی خود نگسسته است، و سنت‌ها را نشکسته است، بل‌که می‌توان گفت هنوز هم به رغم جنبش‌ها و انقلاب‌های مختلف، زیر آوار بسیاری از سنت‌های بازدارنده‌ی تاریخی خود له می‌شود. هنوز نتوانسته است برای رفع نیازهای انسانی خود به شکل سازمان یافته‌ی نهادهای مدنی و دموکراتیک دست یابد. از این رو هنوز جامعه‌ای است درگیر با تاریخیت «پیش مدرن» و البته غیر دموکراتیک خود،(۱) که زیر سلطه‌ی معیارها، هنجارها و ساخت‌های تاریخی معرفت، قدرت و حقیقت است.

انقلاب اساساً نوعی ساخت‌زدایی یا وانهادنِ ساخت‌ها است. به قصد تغییر در ساخت‌ها، هنجارها و ارزش‌های مستقر پدید می‌آید. پس هم برای کشف و تداوم راه‌های دگرگونی، و هم برای درک تناسب اجتماعی این راه و روش‌ها و ساخت‌های جایگزین شونده، باید از یک سو عوامل بازدارنده را به درستی بازشناخت؛ و از سوی دیگر اقتضاها و ایجاب‌های جامعه و دوران خویش را در روابط متقابل فرهنگ‌ها دریافت.

یکی از مهم‌ترین عرصه‌های گذار به جامعه‌ی نو یا فاصله‌گیری از جامعه‌ی سنتی، به پرسش کشیده شدن «گرایش و روش سنتی معرفت» است. معرفت نو در جهت برداشت دگرگونه‌ی انسان از خویشتن خویش است. این برداشت مبتنی بر عقلانیت و آزادی او برای خود رهبری و

خودسامان دهی است. و بر روش علمی، شک‌گرایی، استنتاج منطقی و برخورد تجربی استوار است. حال آنکه انسان در معرفت شناسی سنتی، جزیی از یک کلیت مقدر و معین و یقین‌مند و از پیش پذیرفته است. در نتیجه بینش، باور، اندیشه، احساس و تجربه‌ی او نقش تعیین کننده‌ای در وضعیت پیچیده‌ی زندگی مادی و معنوی‌اش ندارد. بسیاری از مسایل حیات در انواع رازوارگی یقین‌مندانه، پذیرفته و تبیین می‌شود. معرفت سنتی با ایستایی و سنگ شدگی در لایه‌های خود، از یک سو مانع ادراک مستقیم جهان است؛ و از سوی دیگر انسان را در برابر کلیت انتزاعی یک نظام اجتماعی قرار می‌دهد که در مواجهه با فرد است. در چنین حالتی نه نیازهای معنوی انسان در پیوند با هستی برآورده می‌شود، و نه نیازهای مادی و معنوی مرتبط با نظام اجتماعی پاسخی می‌یابد. به همین سبب نیز جامعه به ایستایی و انحطاطی دچار می‌شود که تا دوران قاجار شاهدش بوده‌ایم. این نوع معرفت از طرح و درک این نکته برکنار است که هیچ نظامی نمی‌تواند کلیتی انتزاعی باشد که هم از افراد تشکیل شود، و هم به صورتی جدا از آنان در تقابل با آنان باشد. یعنی انتظار داشته باشد که حتا به ازای برآوردن نیازهای انسانی جامعه، افراد را از ویژگی‌ها و خویشتن خودشان بیگانه کند، و آنان را قربانی یا فدایی کلیت خود بطلبد.(۲)

در این نوع معرفت، حوزه‌ی بسته‌ی امور و شیوه و هدف زیستن، برخورد فکری و عملی مخالف یا متفاوت را برنمی‌تابد. به عبارتی دیگر، در جامعه‌ی سنتی، معرفت و شناخت علمی از «مصونیت» عقیدتی و سیاسی و عرفی برخوردار نیست. به همین سبب حتا هم اکنون نیز در می‌یابیم که متأسفانه فعالیت‌های فکری و تحقیقات علمی، یا دستخوش مصلحت گراییهای روزمره‌ی سیاسی است؛ و یا در معرض تأثیر و هجمه‌ی باورها و پیش‌فرض‌ها و حتا خرافه‌های قدیم و خارج از حوزه‌ی

ایجاب دانش و تحقیق است.(۳)

اتخاذ روش‌های تازه‌ی معرفت در جامعه‌ی ما، از دوران مشروطه آغاز شده است. اما همچنان به حالت آمیختگی و ناموزونی گرفتار مانده است. زیرا بیشتر از آنکه جنبه‌ی تجربی و تولید در درون داشته باشد، آموختنی مانده است، و از فرهنگ‌های دیگر گرفته شده است. به همین سبب نیز طیف ناهمزمان و ناهمزبانی از نظریه‌های معرفتی پدید آمده است که خود یکی از معضلات جدید ما شده است. بهره‌وری ناموزون از نظریه‌ها و گرایش‌های معرفتی ناهمزمان، ناموزونی فرهنگی را افزایش داده است. آنچه در گوشه‌ای از جهان از تجربه‌ی مکرر گذشته است و به تاریخ سپرده شده است، با آنچه هنوز از حد طرح نظر نگذشته و به تجربه درنیامده است، با هم و همزمان به جامعه‌ی ما منتقل شده است. بعضی از نوآوری‌های نظری پیشین، که با گذشت زمان در جوامع دیگر به سنت تبدیل شده، برای ما همچنان در حکم نو است. حال آنکه برای لایه‌ی نازکی از فرهیختگان و اندیشمندان، که غالباً با پدیده‌های معرفتی جهان سروکار دارند، کهنه تلقی می‌شود. بخش کوچکی از جامعه با مسایل پایان قرن بیستم دست به‌گریبان است؛ حال آنکه بخش بزرگ جامعه هنوز از معرفت مدرن برکنار یا حتا بی‌خبر و محروم مانده است.

برخورد با عرصه‌ی قدرت نیز، هماهنگ و همپای عرصه‌ی معرفت، یکی دیگر از سرمشق‌های مهم درگذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی نو است. به پرسش کشیده شدن «مشروعیت سنتی قدرت»، انگیزه و سرمشق عمده‌ی تحول و تغییر است. مشروعیت سنتی قدرت، بر عوامل فوق انسانی، یا مخالف و بیگانه با اراده‌ی آزاد انسانی استوار است. بر پیش‌فرض‌ها و باورها و پذیرش‌هایی مبتنی است که با نظام عقلانی و اجتماعی سازگاری ندارند. اما مشروعیت قدرت در گرایش جدید، مبتنی

بر پایه‌های معقول و منطقی سامان و نظم اجتماعی است که منتج از اراده‌ی آزاد انسانی است.(۴)

فاصله‌گیری از شکل سنتی قدرت نیز از دوران مشروطه و پابه پای فاصله‌گیری از معرفت سنتی آغاز شده است. در نهضت ملی و انقلاب ۵۷ نیز تجسم ویژه‌ای یافته است. اما تا به امروز چشم‌انداز روشن و جهت مناسبی نیافته است. به همین سبب نیز مبنای مشروعیت سنتی قدرت درهم نریخته است. بل‌که هرازگاه تجدید مطلع کرده، و خود را در موقعیت و شرایط اجتماعی جدید، به گونه‌ای برتر و فراتر از صورت و معنای تازه‌ی قدرت نمودار ساخته است. بخش بزرگی از جامعه همچنان پای بند یا دستخوش اعمال سنتی قدرت مانده است؛ و بخش کوچکی از آن به اصول و مبانی مشروعیت جدید قدرت گراییده است. مشخص‌ترین شکل آمیزش این دو گرایش و روش، در تجلی نوعی از تلفیق والتقاط است که مشروعیت سنتی حکومت را بر نهاد جدید دولت نیز مسلط داشته است. از مشروطه تاکنون، کوشش برای همسازی و هماهنگی میان حق مردم برای تشکیل دولت، و حق فوق مردم در حکومت، به این نتیجه انجامیده است که حکومت به شکل‌های مختلف بر دولت عمود بماند.

این نابسامانی‌ها و ناموزونی‌ها نشانگر آن است که ساخت کلی فرهنگ ما بسیار سخت جان و ریشه‌دار است. پس همه‌ی ساختهای ذهنی و عینی دیگر، از جمله ساخت‌های معرفت و قدرت، سیاست و اخلاق، سلوک و عرف ما اجزای مؤثر در آن و متأثر از آن است. این ساخت کلی، بر آن چه فرو می‌شکند نیز اثر ترمیم کننده می‌گذارد. گاه آن چه را که نفی شده باز می‌گرداند. یا آن چه را که تازه مستقر شده بر می‌اندازد.

در همین یکصد ساله وجوه مختلفی از بازگشت و استقرار دوباره، یا تعدیل و التقاط در ساخت‌های مختلف اندیشگی، سیاسی، اجتماعی،

اقتصادی و... را تجربه کرده‌ایم.نمونه‌های گویایی از این امر را به ویژه در حوزه‌های معرفتی، سیاسی، اجتماعی می‌توان بازشناخت.

بازگشت‌ها و التقاط در عرصه‌ی قدرت و سیاست به گونه‌ای بوده است که حتا پس از هر انقلاب نیز، تداوم سنت را از بابت‌های مختلف، چاره ساز امور می‌یافته است. تجربیاتی تاریخی راکه به حد اشباع رسیده بوده است. دوباره مکرر می‌داشته است. مثلاً در انقلاب مشروطه به زودی نخست وزیر استبداد، وزیر مشروطه شده است. یا موانع و نهادهای قوی سنتی بر سر راه انتخابات، مشارکت عمومی، قانون‌گرایی، و کارآیی دولت‌ها قرار گرفته، و مشروطه را به حکومت استبدادی سلطنت بازگردانده است.

یا هم اکنون نیز دوباره برخی از رفتارها و روش‌ها، پندارها و پیش‌فرض‌های سنتی سیاسی نهادی می‌شود که نه تنها نفی آنها درخواست مبرم انقلاب بوده است، بل‌که فاصله‌گیری از آنها حتا در مشروطه نیز مطرح یا آغاز شده بود.

یکی از نمودهای بارز اجتماعی در تأثیر عوامل سنتی ـ سیاسی را می‌توان در نحوه‌ی حضور خود مردم باز شناخت. مقایسه‌ای بین حضور مردم در انقلاب، و نحوه‌ی در صحنه خواستنِ آنان پس از انقلاب، نشان روشنی از این گونه بازگشت است. در این بازگشت یکی از ویژگی‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جامعه، به طرز چشمگیری از نهفت در آمده و تجسم یافته است. به طوری که مشکل جامعه را از حد تقابل اجتماع سنتی و جامعهٔ مدنی فراتر برده است. یعنی مشخصاتی از جامعه‌ی توده‌وار را نیز بر آن افزوده است. این ویژگی اگرچه بر پایه‌های روان‌شناسی اجتماعی و سنت رفتاری ما مبتنی است، مبین میزان و نحوه‌ی درک ما از رابطه‌ی افراد و قدرت نیز هست. به همین سبب نیز به

اقتضای موقعیت جدید، مورد بهره‌برداری سیاسی قرار گرفته، گسترش یافته، یا تشدید شده است.

اکنون در حقیقت ملغمه‌ای پدید آمده است از اجتماع سنتی، جامعه‌ی مدنی، و جامعه‌ی توده‌وار. حضور توده‌های مردم در انقلاب، از یک سو مستمسک توجه به کارکرد و مشخصه‌ی توده‌وار آنها شده است. و از سوی دیگر به رابطه‌ی بیواسطه میان رأس هرم قدرت و قاعده‌ی آن تعبیر شده است. حضور مردم که به منظور استقرار جامعه‌ی مدنی و آزادی‌ها و حقوق دموکراتیک و عدالت اجتماعی بوده است، به عاملی در جهت مادیت یافتن جامعه‌ی توده‌وار بدل شده است. قدرتمندان یا مدیران رأس هرم، بدون نیاز به نهادهای جامعه‌ی مدنی به بسیج توده‌ها می‌پردازند، و آنها را در جهت مقاصد و تصمیم‌گیری‌های خود سمت و سو می‌دهند.

شهروندان جوامع توده‌وار همواره به صورت ذرات پراکنده‌ی ریگ در قاعده‌ی هرم اجتماعی‌اند. در حقیقت شهروند نیستند. بل‌که اجزای یک انبوه‌اند. بین رأس هرم و قاعده‌ی آن هیچ نهادی تنظیم کننده‌ی روابط حکومت و مردم نیست. بدین ترتیب به جای آنکه حضور مردم در صحنه، عامل کنترل دولت و حکومت باشد، خود وسیله‌ای برای کنترل خویش است. زیرا به صورت مستقیم و جزء به جزء در کنترل حکومت قرار می‌گیرد.(۵) نتیجه‌ی امر هدایت این انبوهگی در جهت خواست و مصلحت قدرت سیاسی است. ضمن آنکه همین ویژگی، یکی از عوامل مؤثر در نادیده گرفته شدن جامعه‌ی مدنی، یا به تعویق افتادن تشکیل نهادهای دموکراتیک است.

از این رو باید به درستی دریافت که چه خصلت و خاصیت فرهنگی، امکان تبلور جامعه‌ی توده‌وار را از تحقق نهادهای دموکراتیک و حتا جامعه‌ی مدنی میسرتر می‌کند؟ یا اینکه فرهنگ سنتی چگونه و بر چه

اساس و مطابق چه ویژگی‌هایی، مردم را از چشم‌اندازه‌ای آغاز انقلاب‌ها دور می‌دارد؟

در حوزه‌ی معرفتی نیز به دو نمونه اشاره می‌کنم. نیما شعر خود را از بیان مالارمه‌ای و نگاه مدرن بود لری آغاز کرد. اما پس از بیست سال، جریان مسلط در شعر دهه‌ی بیست و سی، رمانتیسمی شد که حتا لامارتینی هم نبود.(۶) یا هم اکنون در بخش گسترده‌ای از ادبیات حکومتی، و گاه نیز غیر حکومتی، بازگشتی به شکل‌های بیانی پیش نیمایی، و نظریه‌های سنتی مربوط به شعر، اشاعه یافته است که عرصه را بر شعر نوآورانه، و نظریه‌های مربوط به آن سخت تنگ کرده است. جالب توجه است که بعضی از شاعران نیمایی با سابقه نیز در توجیه این بازگشت نظریه پرداخته‌اند.

یکی دیگر از نمودهای آشکار ناموزونی و نابسامانی در عرصه‌ی معرفتی، در پژوهش‌ها و نقد و نظرهای مربوط به فرهنگ متجلی است:

۱ـ توجه به فرهنگ در این یکصد ساله، همواره متأثر از ایجابها و اقتضاهای سیاسی و حتا سیاست‌زدگی بوده است. هم سیاست‌های دولتی و هم مبارزات سیاسی و هم سیاست‌زدگی‌های عمومی، به فرهنگ خودی و بیگانه از چنین منظری نگریسته‌اند. مثلاً سیاست دولت‌ها پیش از انقلاب، بر بخشی از اجزای فرهنگ تاریخی ما تأکید می‌ورزیده است که حفظ و بقای حکومت را در آنها می‌جسته است. سیاست‌های پس از انقلاب نیز بر بخشی دیگر از اجزای این فرهنگ تأکید می‌کند، که آن را پایه‌ی اصلی هویت فرهنگی ما می‌شناسد یا القا می‌کند. در هر دو رویکرد نیز یکی دو عامل عمده تعیین کننده‌ی سمت و حرکت جامعه قلمداد شده است. طبعاً همین گرایش نیز نحوه‌ی برخورد با فرهنگ غیر خودی، به ویژه فرهنگ غرب را مشخص و معین کرده است.

۲ـ توجه به فرهنگ خودی، به ویژه در واکنش به روند همگن سازنده‌ی فرهنگ‌های غیر خودی، اساساً مکانیکی و دوگانه‌گرا و تقابل‌جویانه بوده است. پس یا به طرح دستاوردها و هنجارها، و تأکید بر حفظ ارزش‌های تاریخی ما منحصر می‌شده است. یا با گرایش کلی‌نگر، رمانتیک، سیاست‌زده‌ی ضد غرب‌زدگی در می‌آمیخته است. دیواری حایل، البته به طور انتزاعی، میان آنها کشیده می‌شده است.

این نگرش در وجه دیگر خود، پدیده‌های فرهنگی را قابل تجزیه به مادی و معنوی تصور می‌کرده است. به همین سبب در پیشنهادهای اصلاح‌گرایانه‌ی اجتماعی، غالباً از التقاط اجزایی از این فرهنگ‌های متضاد سخن به میان می‌آمده است.

فکر تقسیم مادیت و معنویت فرهنگ، یا تصور معنویت در فرهنگ خودی، و تجسم مادیت در فرهنگ غربی، یکی از اشتغالات ذهنی بسیاری از مصلحان اجتماعی و پژوهشگران فرهنگی و اهل معرفت و سیاست بوده است. البته بوده‌اند کسانی که مثل ملکم‌خان دغدغه‌ی هویت ملی نداشته‌اند، و از «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» سخن می‌گفته‌اند. اگرچه سیاستمداران وابسته غالباً از چنین صراحت‌هایی پرهیز داشته‌اند. و در عمل معجونی ملی از شبه مدرنیسم و معنویت شاهنشاهی را فراهم می‌آورده‌اند. اما بیشتر اهل نظر کسانی بوده‌اند چون دهخدا که به «اخذ تمدن فرنگی و حفظ فرهنگ ایرانی» می‌اندیشیده‌اند. مقصودشان نیز اساساً حفظ معنویت شرقی در مادیت غربی بوده است.

در این نگرش‌ها به نحوه‌ی تبادل و مناسبات خود به خودی و تجربی میان دو فرهنگ، کمتر عنایت می‌شده است. واقعیت عملی برخورد فرهنگ‌ها در رفتار و عمل روزمره‌ی اجتماعی از نظر دور می‌مانده است.

روش‌ها و گزینش‌های ضرور و تجربی مردم تحت‌الشعاع انتظارات و تصورات ذهنی و انتزاعی اهل نظر واقع می‌شده است. حال آنکه در این مناسبات و تبادل‌ها که به هر حال برقرار و جاری‌است، کم نبوده است اجزایی از فرهنگ خودی و سنتی، یا عناصری از فرهنگ غیر خودی و نو، که به ضرورت زندگی اجتماعی، به کار آمده است. یا ناب و دست نخورده باقی نمانده است. پدیده‌هایی به وجود آمده است که از هر دو فرهنگ نشانه یا مشخصه‌ای داشته است. دیگر نه این بوده است و نه آن. یا هم این بوده است و هم آن. آمیزه‌هایی که اگرچه ترکیب جدیدی نبوده، عین وجود اولیه‌ی اجزای خود نیز نبوده است.

در حقیقت جامعه به رغم مقاومت‌های سنتی، یا دستورالعمل‌ها و رهنمودهای دولتی و سیاسی، و یا استعمار ستیزی خود، در بسیاری از وجوه اجتماعی، اقتصادی، علمی، حرفه‌ای، سیاسی و فنی، از گزینش و بهره‌وری از فرهنگ بیگانه برکنار نمانده یا پرهیز نکرده است. در بسیاری از جنبه‌های زندگی، آشکارا و به فراخور موقعیت‌ها، از امکانات و ابزارها و روش‌های مدرن و مدرنیزه شدن بهره گرفته است.

به رغم این واقعیت، سنت همچنان در ناب‌گرایی انتزاعی خود مصر مانده است. در حفظ خطوط فارق میان خود و مبانی مدرنیته کوشیده است. و از آنجا که ورود آثار و ابزار مدرن و کلاً مدرنیزاسیون را از سیاست‌های استعماری مبرا نمی‌یافته، از یک سو کل فرهنگ غرب را با استعمار و امپریالیسم یکی تلقی کرده است. از سوی دیگر ضدیت خود را با مدرنیته، در پوشش جنبش ضد استعماری و علیه سیاست وابستگی داخلی تداوم بخشیده است. چنانکه اخیراً نیز، تقابل سنت و مدرنیته، دست افزاری شده است برای آن گروه از قدرتمندان سنتی که خواستار انگیزش توده‌وار جامعه علیه هرگونه نوآوری و نواندیشی‌اند. تا این شبهه

قوت گیرد که نقد شیوه‌ی سنتی معرفت، یا نقد مشروعیت سنتی قدرت، صرفاً به اثبات شیوه‌های زندگی غربی و غرب‌زدگی می‌انجامد!

در این میان طرح «بازگشت به خویش» از سوی برخی از مصلحان اجتماعی، مبارزان سیاسی، و پژوهشگران و اندیشمندان در دهه‌های اخیر نیز، از این کلی‌نگری، یا تقابل‌جویی، یا دوگانه‌گرایی برکنار نمانده است.

در این رویکرد نیز نه تنها عوامل منفی فرهنگ قدیم، و به طور کلی مشکلات مربوط به شیوه‌ی زیستن سنتی، کمرنگ می‌شده یا نادیده گرفته می‌شده است، بل‌که عمدتاً با گرایشی تفکیکی، بر عملکردها و وجوه خیر تاریخی، یا صورت‌های مثبت فرهنگ غنی گذشته، تأکید می‌شده است. گاه با جابه‌جاگیری دو شیوه‌ی کاملاً مختلف زیستن، ادغام یک پدیده‌ی جدید در پدیده‌ی قدیم، یا اخذ یک روش قدیم برای گرایش جدید و... پیشنهاد می‌شده است. یعنی رابطه‌ی هر پدیده یاارزش یا روش با شرایط و مقتضیات هر دوران، و کارآیی و کارکرد آنها در موقعیت خود از یاد می‌رفته است. شباهت تراشی‌هایی برای پدیده‌های متعلق به دو فرهنگ در وجوه کاربردی و روش شناختی و... صورت می‌گرفته است. انطباق برخی از وجوه کلی و کشدار و تعبیرپذیر گذشته با وجوه خاص و مشخص امروز طلب می‌شده است. در این میان گاه تحقیق و نقد علمی نیز به برداشت‌های استحسانی و حتا احساساتی، و یا غیر علمی و غیر معقول تبدیل می‌شده است.

این گرایش که اساساً بر «تقریظ» آنچه خود داشته‌ایم مبتنی است، و نه بر انتقاد از ابواب جمعی فرهنگ، گاه با خود شیفتگیهایی در می‌آمیخته است که بسیاری از دستاوردهای علمی، فلسفی، اجتماعی، فنی معاصر را نیز صرفاً برگرفته یا نشأت گرفته از تجربه‌ی تاریخی خود ما معرفی

می‌کرده است. تجانس و تشابه آنها را با اجزایی از معرفت و هویت، روش علمی و شیوه‌ی زندگی، روابط اجتماعی تمدن درخشان گذشته‌مان نشان می‌داده است. مثلاً رشد بورژوازی را در گسترش شهرنشینی و سوداگری قرون سوم و چهارم هجری می‌یافته است. خردگرایی کانتی را در شاهنامه، و دیالکتیک هگلی و اخیراً هم پلورالیسم را در مثنوی مولوی می‌نمایانده است. سابقه‌ی جامعه‌ی مدنی را به استقرار مدنیت در «مدینه» می‌کشانده است. آزادی و مدارای نظام‌مند اجتماعی را با آزادگی و تساهل فردی و انفعالی برخی از عارفان یکی می‌گرفته است. سابقه‌ی اختراعات دوران انقلاب صنعتی را در کتاب‌های ابوریحان می‌یافته است. و کشف اتم را در شعر مولوی یا هاتف می‌جسته است. با این همه در مقایسه‌ی شهرنشینی جدید و قدیم، همچنان حسرت فضای به اصطلاح اشراقی میدان نقش جهان و چارباغ سلطنت صفوی را به اکنون منتقل می‌کرده است.(۷)

اما پرسشی که در این صد ساله همچنان باقی است این است که اولاً مبانی هویت فرهنگی ـ ملی ما چیست و کدام است؟ ثانیاً راه حفظ هویت ملی ـ فرهنگی و اخذ تمدن فرنگی چیست و چگونه است؟ ثالثاً آیا این گونه گزاره‌ها و رویکردها از حد طرح نگرانی یا آرزو فراتر رفته و کاربرد تجربی یافته است؟ رابعاً آیا این رویکردها در توسعه‌ی ملی نتیجهٔ مشخصی خواهد داشت؟

این راه و روش‌ها هر چه باشد، پیش از هر چیز، به نیاز مبرم جامعه به بازشناسی دقیق و روشن یا بازخوانی خویش گره خورده است. دانستن و درک خیر و شر این فرهنگ با هم ملازمه دارند.

به هر حال با انقلاب بهتر دریافته‌ایم که با یک نظام دیرینه‌ی تاریخی ـ فرهنگی رو به روییم که عین ساخت ذهنی و معرفتی و نظام درونی

ماست. درون و بیرون ما عرصه‌ی یک حضور فرهنگی است. این هر دو مثل یک متن واحدند که تجزیه‌ناپذیر است. خواندن و بازخواندن‌شان موکول به هم است. یعنی تحلیل و تأویل درون و بیرون از هم جداناشدنی است. چه بسا در بیرون می‌کوشیده‌ایم با فرهنگی دیگر رابطه گیریم، اما در درون، باز بر همان اساس قدیم، یا روش‌ها و گرایش‌های همساز با اساس قدیم، عمل می‌کرده‌ایم. چه بسا مبارزان سیاسی و منتقدان تفکر و اخلاق و معرفت، و شاعران و نویسندگان و اندیشمندان که به رغم تضاد با وجوه باز دارنده‌ی کهن، و نفی نظری آنها، خود در عمل باز صدای همان وجوه بازدارنده می‌شده‌اند و می‌شوند. یعنی به رغم طرح گرایش‌ها و روش‌های مدرن، گفتارهای سنتی از زبان می‌تراود. به رغم توسل به شیوه‌های جدید رفتار، زیر سلطه‌ی شیوه‌های قدیم رفتار می‌مانیم. به رغم اینکه به واژه‌های جدید می‌گراییم، آنها را در بافت سنتی به کار می‌گیریم. به رغم جستجوی لحن و وجه متناسب با ضرورت‌های تحول، از لحن مسلط وایستای حفظ وضع موجود فارغ نمی‌شویم. به رغم طرح و درخواست دموکراسی، دیکتاتورمآبانه عمل می‌کنیم. به رغم طرح مشارکت در توسعه، بیش از هر چیز مروج هدایت‌آمرانه می‌شویم. به رغم نفی استبداد، به آمریت پدرانه و ریش سفیدانه، دیکتاتوری صالح و مصلح و نظایر آنها می‌گرویم که ریشه در ساخت استبدادی دیرینه دارد؛ و جامعه را در جهت جامعه‌ی توده‌وار هدایت می‌کند.

بنابراین از آزادی هم مستبدانه دفاع می‌کنیم. پندارها و گفتارها و رفتارها و روابط نهادی شده در ترکیب زندگی اجتماعی و فردی‌مان نمایان می‌شود. تا در بهترین حالت نیز هوادار التقاطی بمانیم که از دستاوردهای فرهنگ نو، به صورت ابزاری در خدمت مقاصد و ارزش‌های سنتی بهره برد. از جمله حضور مردم را در معادله‌ی قدیم

قدرت، معنا و مسجل کند. از مردمی بودن حرکت، به نوعی مردم‌زدگی بگراید که عمدتاً به حضور تأییدآمیز آنها در صحنه بسنده کند. تنظیم حق و وظیفه‌ی اجتماعی فرد را تحت‌الشعاع تکلیف فرد در قبال یک کلیت انتزاعی از نظام اجتماعی قرار دهد.

حاصل این همه جامعه‌ای است که در آن نشانه‌هایی از هر گرایش هست، اما جهت معینی در انتخاب آنچه واقعاً بدان نیازمند است، نیست.

با توجه به چنین «موقعیت» و مشخصاتی است که بازخوانی فرهنگ، اگرچه یکی از نقاط عطف دوران ماست، تازه خود نقطه‌ی آغاز است.

II

بازخوانی فرهنگ همچنان که تمرین انتقاد است، تمرین مدارا نیز هست. گسترش ذهنیت انتقادی وافزایش تحمل در برابر اندیشه‌ها و عقاید دیگران، دوروی یک سکه‌اند. هر دو نیز کارکرد جامعه‌ی مدنی‌اند که چشم‌انداز امروزین‌شان نهادی شدن حقوق و آزادی‌های دموکراتیک است.

اگر انتقاد از «دیگری» مستلزم مدارا با «دیگری» است، نقد «خویش» مبتنی بر تحمل در «خویش» است. درک نارسایی‌ها و دشواری‌ها، عارضه‌ها و بازدارندگیهای فرهنگی ما، مدارایی دردناک می‌طلبد. به همان اندازه که طرح «خیر» وجودمان ما را به وجد می‌آورد، درک «شر» وجودمان محزون‌مان می‌کند. اما با تأمل در همین خیر و شر است که نشاط راه‌جویی‌های تازه فراهم می‌آید، و برای تحمل عقاید و آرا و انتقاد دیگران از خویش آماده می‌شویم.

به این اعتبار، بازخوانی فرهنگ، گفت و شنیدی با سنت خویش است. یعنی گفت و شنید یکی از اجزای این فرهنگ با اجزای دیگر آن است.

گفت و شنید با خویش، روی دیگر گفت و شنید با دیگری است. این

دو، هم در گرو نهادینه شدن مدارایند؛ و هم زمینه و عاملی برای این نهادینه شدن‌اند. گفت و شنید یک رابطه است. و دوسوی رابطه در نقد نظر، مکمل و تصحیح کننده‌ی همند. زیرا برقرار ماندن رابطه، در گرو تفاهم در تفاوت‌ها، و مدارا در اختلاف‌هاست. از اینرو اساس گفت و شنید بر امکان درک حضور دیگری استوار است. درک حضور دیگری نیز مبتنی بر درک و پذیرش حق و شأن برابر اندیشگی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... برای دیگری است.

با این نیت و چشم‌انداز است که من به «طرح نظر» درباره‌ی برخی از مختصات و مشخصات فرهنگی‌مان می‌پردازم. و معتقدم که جامعه از همین طرح نظرهای گوناگون سود می‌برد. به سمت نفی و تصحیح و حل مشکلات، و رشد و اعتلای فرهنگی می‌رود. نخستین سودش نیز در جهت تمرین انتقاد و مداراست.

«طرح نظر»، آزمونی اندیشگی است در جهت روش‌شناسی انتقاد. روشی که خطاها و اشتباهات را در برخوردهای مستمر و مداوم تصحیح می‌کند. منتظر نمی‌ماند که تنها به درست‌ترین نظر درباره‌ی پدیده‌ای دست یابد، آنگاه انتقاد کند؛ یا ناب‌ترین نظریه‌ها را بیابد، سپس ارائه دهد. بل‌که از این امکان ارزشمند سود می‌برد که باب بحث و نظر را درباره‌ی پدیده و موضوع مفروض بگشاید، و تکمیل بحث در مشارکت «دیگری» صورت پذیرد. و چه بسا حل مشکل یا رفع نقص و نارسایی هر نظر و نظریه را «دیگری» برعهده گیرد. پس این روشی است عملی در اعتقاد به گفت و شنید وبسط تفکر انتقادی، و تنها یک فتح باب است. آزادی و بسط تفکر انتقادی و نهادینه شدن مدارا، بهایی دارد که باید پرداخت. کسانی که گمان می‌کنند همیشه حرفی می‌زنند یا باید حرفی بزنند که مو لای درزش نرود، یا کسانی که می‌پندارند حامل حقیقت

مطلق‌اند، یا همواره باید حقیقت مطلق را بگویند، یا آنهایی که با توهمِ آشفته شدن ذهن جامعه، از فتح باب درباره‌ی هر مسأله‌ای که به انسان و جامعه و جهان مربوط است بیمناکند، خواسته یا ناخواسته، هیمه‌ی استبداد می‌شوند. به همین سبب نیز یا غالباً خاموش می‌مانند، و در نتیجه بر ستم و زور و فساد و جهل و... چشم می‌پوشند؛ یا دیگری را به خاموشی فرا می‌خوانند یا وامی‌دارند، در نتیجه خود عامل ستم و زور و فساد و جهلند. اینان سرانجام نیز بی‌تاب می‌شوند، و از کوره به در می‌روند، و به خطاب و عتاب و تحکم و تهدید می‌گرایند. و به منع و حذف می‌پردازند. اما گفت و شنید هر چند توان‌بر و وقت‌گیر هم باشد، عامل رشد تفکر انتقادی و اعتلای فرهنگ است. زیرا از جنس آزادی و مداراست.

III

من در بازخوانی فرهنگ، اساساً به تبعات عملی و اجتماعی و سیاسی آن می‌اندیشم. به همین سبب نیز بازخوانی را مشخصاً در «موقعیت» جامعه، و علل و عوامل و روابط تاریخی آن در می‌یابم. البته کارکرد بازخوانی هم جز این نیست. اما این تأکید از آنروست که در این ایام، در عرصه‌های نظری، گرایشی در شرف تعمیم است که با عنایت به وجه یا تعبیر خاصی از «موقعیت» جهانی پست مدرن، از توجه به «موقعیت» فرهنگی ـ تاریخی جامعهٔ ما باز می‌ماند. در نتیجه عملاً از دغدغه برای حفظ همبستگی میان مواضع فکری و فلسفی با شیوهٔ عملی‌کردن آنها فارغ است و حساسیتی نسبت به محتوای فرهنگ و جامعه ندارد.

هواداران این گرایش که هابرماس الگوهای جهانی‌شان را «نومحافظه‌کاران»(۸) می‌نامد، عمدتاً برخورد دوگانه‌ای با مسائل مبتلا به ما دارند. گاه رفتار و گفتار و پندارشان چندان به وقار علمی و فضل

اندیشانه و انتزاعی پوشیده است، که هیچ خلجانی از حیات اجتماعی موجود در آن پیدا نیست. و گاه نیز برخوردشان چندان پراگماتیستی و مصرف‌اندیشانه و تابع روزمرگی است، که بی هیچ مقاومتی به عاملی در همدستی و مشارکت با قدرتها تبدیل می‌شوند.

به نظر می‌رسد که این وضعیت متناقض، حاصل اندیشیدن مطابق موقعیتی است که به جامعهٔ ما تعمیمش می‌دهند. موقعیتی که اندیشمندانش را با «بحرانی» از سازماندهی رو به رو کرده است که نه می‌توانند تصحیحش کنند، و نه قادر به تحمل آنند. به همین سبب آن را بحرانی میان «تداوم و گسست» می‌نمایانند. یعنی چیزی که هست نمی‌تواند تداوم یابد، و در عین حال تصور می‌شود که جایگزین نیز ندارد. اما ماجرا به همین جا پایان نمی‌پذیرد. زیرا نظر بر این است که این بحران به بیان در نمی‌آید. چون خود «بحران معنا»ست. معنایی که اصلاً غایب است.

این اساس جابه‌جایی در موقعیتی است که پرداختن به ریشه‌ی ناهنجاریهای اجتماعی و واقعیتهای ملموس سیاسی را عملاً طرد می‌کند. در عوض توجه به «زبان» و «بازی بی‌پایان نشانه‌های زبانی» را اساس شناخت «هستی» قرار می‌دهد. زیرا «زبان خانه هستی» است. اما هر بازی زبانی تنها خود را توجیه می‌کند، بی‌آنکه به توجیه خردباورانه نیازی داشته باشد».(۹)

بدین ترتیب «موقعیت کلامی» جای عمل می‌نشیند، و تا حد مطلقی جدید ارتقاء می‌یابد. همه چیز زبان است. گفتمان و متن است. زبان همه چیز را تعریف و محدود می‌کند. پس زبان نیز زندان نهایی است.

این تحلیل زبان به قاعده‌بندی فرهنگ تسری می‌یابد. با طرد نظریه‌های مربوط به سوژه‌های اجتماعی، متمرکز و منضبط، تنها

ذهنیتهای کاملاً فردی، پراکنده، و نامتعین، احیاناً به رسمیت شناخته می‌شوند محور «موقعیت» بازشناخت و پاسخ به راه و روشی است که «روایتهای بزرگ» تاریخ غرب مثل «روایت آزادی» و «رهایی» و «تفکر فلسفی»، و به ویژه مدرنیته و روشنگری را درهم شکسته است. پس اعلام می‌شود که «دورهٔ ارزشهای جهان شمول به‌سر آمده است». زیرا «نه ما دیگر نیازی به آنها داریم، و نه دیگر آنها درخواست شدنی‌اند». «روند مشروعیت زدایی و بی‌اعتقادی به روایتهای بزرگ، مشخصه‌ی موقعیت پست‌مدرن است.»(۱۰)

حذف نظام اجتماعی از معادلات نظری، انتقاد از خرد را جایگزین انتقاد از جامعه‌ی مدرن می‌کند. اساس گرفتاری و اعمال سلطه و سلطه‌پذیری، در اصل خرد جستجو می‌شود، و نتیجهٔ سوژهٔ اندیشمند دکارتی است. در این راه گاه چندان مبالغه می‌شود که انگار تمام رویه‌ها و اندیشه‌های مدرن بی‌اعتبار شده است. یا اصلاً خرد و تفکر انتقادی از کارآیی افتاده است. حال آنکه آن وجوه از خرد و خردستیزی که جامعه‌ی مدرن را دچار تناقض و گرفتاری می‌کرده است، و شیءشدگی و از خودبیگانگی انسان را پدید می‌آورده، و او را مقهور «بازیهای قدرت» می‌داشته، از همان آغاز بروز تعارضات سرمایه‌داری در قرن نوزدهم، به نقد کشیده شده است. خواه توسط رمانتیکها که نقد زیبایی شناختی‌شان از خرد، با یک بنیادگرایی بدیل مبتنی بر تخیل همراه بوده (۱۱)، و خواه از مارکس تا مارکوزه، که نقدشان به روایت سرمایه‌داری از مدرنیسم اختصاص داشت.

در «تناقضی که کاراکتر پست مدرنیسم» است(۱۲)، گاه حتی «انتقاد» و «نقد فرهنگ» نیز، که جاذبه‌ی اصلی آن بوده است، از حیّز انتفاع بیرون می‌افتد. و به رغم اینکه گفته می‌شود در پست مدرنیسم معنا غایب است

و گفتمان مسلط وجود ندارد، هم روز و شب معناسازی می‌شود، هم تعمیم موقعیت رخ می‌دهد، و هم سلطه‌ی گفتمان نفی برای اثبات نظر بروز می‌کند. شک‌آوری دوران ما که ناظر بر حقیقت، عینیّت و معرفت است، به شک در باره‌ی امکان تحلیلهای عقلی، و یا شک در پیداکردن راه حل برای مسائل مبرم اجتماعی تبدیل می‌شود. تا آنجا که برخی از نگرشهای پست‌مدرن را به حد نهایی شکاکیت فلج کننده و کلبی‌گری می‌کشاند. تا ضمن تأکید بر «نسبیت فرهنگ»، «نفی پیشرفت»، «پایان تاریخ» و ... و تشویق به خاموشی‌گزینی اجتماعی و سیاسی، راه کناره‌گیری اجتماعی و سیاست‌زدایی و یأس و در خویش فرورفتن، و مرگ «نقد» و پرسشگری اجتماعی را اعلام دارد.(۱۳)

این در حالی است که تعمیم و تبلیغ ایدئولوژیک این گونه نظریه‌ها و تحلیلها، توسط رسانه‌های همگانی و سیاستهای جهانی به موازات عملکرد و سلطه‌ی فراملی سرمایه، گاه فغان صاحبان نظریه‌ها را نیز برمی‌آورد. چنانکه دو سه‌سال پیش، ژاک دریدا واکنش خویش را در «نقد زمانه‌ی ناساز» و «جهان نابه سامان» در کتاب «اشباح مارکس» نشان داد.

اما من با طرح این نمای عمومی و مختصر، نه درصدد نقد پست مدرنیسم هستم، و نه در پی ساده‌کردن مباحث پیچیده‌ی مربوط به موقعیت و دوران. بلکه غرضم اساساً درک «موقعیت» خویش، و طرح ایجابها و اقتضاهای آن در مقایسه با «موقعیتی» است که در شرایطی دیگر، و با مشخصاتی دیگر پدید آمده است. و فردریک جیمسون با تکیه بر تحقیق ارنست مندل در باره‌ی مرحله‌ی سوم سرمایه‌داری، و یا «سرمایه‌داری متأخر»، آن را «منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر» معرفی می‌کند.

به همین سبب نیز مشکل مورد نظرم را، که با این بازخوانی گره‌خورده است، در سه وجه به هم مرتبط مطرح می‌کنم:

۱ـ درک موقعیت پیش‌مدرن ما، و موقعیت پست‌مدرن آنها

۲ـ رعایت حق و جواز پذیرش یا عدم پذیرش نظریه‌های مختلف فلسفی و اجتماعی، برای هر کس و هر جامعه. در این معنا که ضرورت آشنایی با نظریه‌های جدید، به معنی الزام در تبعیت از آنها نیست.

۳ـ حق مقاومت در برابر هجوم ایدئولوژیک جدید، که همبستگی و همسازی اساسی آن با ایدئولوژی نو لیبرال سرمایه‌داری آشکار است.

بر سه وجه «موقعیت»، «نظریه» و «ایدئولوژی» از آن رو تأکید می‌کنم(۱۴) که متأسفانه پست‌مدرنیسم با گونه‌ها و تبارشناسی‌های گوناگونش، عمدتاً با درآمیختگی این سه‌وجه متجلی شده است. و در تعمیم‌هایش آشفتگی و ابهام مشهودی را به نمایش می‌گذارد که گاه کار تشخیص نظریه از ایدئولوژی را بسیار دشوار می‌کند. ضمن آنکه تناقض موجود در کاربرد آن برانگیزندهٔ این نظر است که این اصطلاح بیش از آنکه چیزی در باره‌ی جامعه و فرهنگ به ما بگوید، ذهنیت و اندیشه و گرایش نظریه‌پردازانی را به ما می‌شناسانند که آن را به کار می‌برند(۱۵)

به هر حال انگار آنچه در دل این آشفتگی موجه‌تر می‌نماید این است که پست مدرنیسم در آن سوی دنیا «موقعیت» است. برای اهل نظر «نظریه» است. و برای صاحبان اراده‌ی سیاسی و اقتصادی جهانی، به ویژه در جهت تعمیم و تحمیل آن بر جوامع پیرامونی، «ایدئولوژی» است.

بدیهی است که حتی هواداران پست‌مدرنیسم نیز واقفند که اطلاق یا انتساب این «موقعیت» به جامعه‌ی ما، آن هم به بهانه‌ی تشابه و احیاناً همگرایی میان برخی از ذهنیتهای پیش‌مدرن ما و بعضی از نگرشهای پست‌مدرن آنها، شوخی رسواکننده‌ای است. آنان نیز به خوبی می‌دانند

که حیات صنعتی و اقتصادی و فرهنگی ما، به‌ویژه از بابت ارتباطات همگانی، و کاربرد عمومی تکنولوژی ارتباطات در سازماندهی تولید و سرمایه‌گذاری‌های فراملی و جهانی، با موقعیت فراصنعتی توصیف شده توسط صاحب‌نظران پست‌مدرن نسبتی ندارد.

در حالیکه در موقعیت پست مدرن، خرد ابزار سلطه تلقی می‌شود، و این کارکرد را نتیجه‌ی سوژه‌شدن انسان در فاصله‌گیری از طبیعت و تسلط بر آن می‌پندارند، در «موقعیت» ما انسان انگار هنوز در معنای دکارتی‌اش تحقق نیافته است. ما حتی هنوز در وجه اجتماعی خود، در دوره‌ی پیش از ظاهرشدن «اقتدار» انسان به سر می‌بریم.

در حالیکه در موقعیت پست‌مدرن، مدرنیته درهم شکسته تلقی می‌شود و جامعه‌ی مدنی فرو پژمرده است، در موقعیت ما مدرنیته با ذهنیت ما همساز نشده و جامعه‌ی مدنی هنوز استقرار نیافته است.

در حالیکه در موقعیت پست‌مدرن، ماشین جزء ذهنیت انسانی شده است، در موقعیت ما هنوز از ماشین به شیوه‌ی گاری و غلتک و چتکه استفاده می‌شود.

بدیهی است که این وجوه افتراق را همچنان می‌توان در انواع و اقسام، و در حوزه‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی و فنی و آموزشی و رفتاری و روان شناختی و... ادامه داد. اما من فعلاً در پی مطالعه‌ی تطبیقی آنها نیستم.

در بحث از نظریه‌ها، پیداست که فلاسفه در هر لحظه‌ی تاریخی می‌توانند نظریه‌های خود را مطرح کنند. چنانکه کرده‌اند و می‌کنند. همه‌ی انسانها و جوامع نیز می‌توانند دور و نزدیک، با فاصله یا بی‌فاصله، آنها را بپذیرند، باور کنند. یا تنها از آنها مطلع شوند. مواجهه با نظریه‌های پست‌مدرن نیز از این قاعده مستثنا نیست. بدیهی است که این نظریه‌ها،

آخرین نظریه‌ها در بارهٔ انسان، جامعه، جهان و حقیقت نیز نخواهد بود. چه بسا که حتی به تعبیر خود پست‌مدرنها، ناگهان جابه‌جا شوند، و جای خود را به نظریه‌های دیگری بسپارند. در اینها اصلاً بحثی نیست. بحث در تعمیم و حتی تحمیل ایدئولوژیک این نظریه‌ها، در جو سازیهای تبلیغاتی ـ سیاسی ـ ایدئولوژیک است. به رغم آنکه ادعا می‌شود هرکس می‌تواند «گفتمان» خود را داشته باشد، و گفتمانی را برگفتمان دیگر رجحانی نیست، جهت جوسازیها به گونه‌ای است که انگار اگر کسی به چنین نظریه‌هایی مجهز نباشد، یا احیاناً با آنها توافق نداشته باشد، بی‌سواد یا مرتجع است.

بدیهی است که پی‌گیری تاریخ عقاید و نظریه‌های فلسفی جهانی، و تجهیز به آنها، یکی از ضرورتهای روشن در تمرین اندیشیدن و شکل‌گیری تفکر ماست. به‌ویژه که جامعه‌ی ما تاکنون بیشتر در مرحله‌ی انتقال پراکنده و حتی دست و پا شکستهٔ نظریه‌ها و اندیشه‌های فلسفی گرفتار مانده است. کارکرد فکر و فلسفه را تنها در انباشت اطلاعات اهل فضل منحصر می‌داشته است. پس نه تنها به‌تفکر مستقلی دست نیافته، بلکه بنا به «موقعیت» خود حتی از فلسفیدن نیز برکنار مانده است.

ازاینرو به نظر من نیل به هویت اندیشگی معاصر، مستلزم نقد و شناخت «موقعیت» تاریخی بازدارنده‌ی ماست. بدون آن نه آشنایی با حوزه‌های نظری و فلسفی جهانی کارآیی متناسبی پیدا می‌کند؛ و نه امکان مقاومت در برابر تحمیلهای ایدئولوژیک فراهم می‌آید.

من امیدوارم بیراهه نرفته باشم اگر که کاربرد اصطلاحات «پیش‌مدرن»، «مدرن»، و «پست مدرن» را در بازخوانی فرهنگ، اساساً به محک تجربه‌ی حیات اجتماعی خودمان می‌سنجم. نه در اشتغال ذهنی و علایق و اندوخته‌های نظری آن لایه‌ی بسیار نازک و کم‌شماری از

دانشوران و فلسفه‌دانان که اغتنام وجودشان غالباً تحت‌الشعاع فراغت از «موقعیت» فرهنگی ـ سیاسی ـ اجتماعی جامعه‌مان قرار داشته است. پیداست که این امر جدا از مشکل آن دسته از فضلایی است که ذهنیت‌شان اساساً بوی ترجمه می‌دهد.

اما نکته‌ی جالب توجهی که باید بدان اشاره کرد این است که اخیراً، هم شیفتگان جدید «نقد عقل»، و هم لمیدگان بر سنتهای ذهنی دیرینه از بابتهایی، از جمله در مخالفت با نقد فرهنگ، با هم مشترک شده‌اند. عده‌ای می‌کوشند همگرایی آنها را نوید دهند. و وجود زمینهٔ مساعد معرفتی همساز با رمز و راز ما را در استقبال از پست مدرنیسم به فال نیک بگیرند. و عده‌ای نیز که هال فوستر همفکران جهانی‌شان را «هواداران پست مدرنیسم ارتجاع»(۶) می‌خواند در برخی از نگرشهای پست‌مدرن، محلی برای دفاع از «مطلقیت» عقیدتی وگذشتگی ذهنی خود، به ویژه در راستای غرب‌ستیزی و مخالفت با مدرنیته یافته‌اند. و از بازگشت مفتخرانه‌ی نگرشهای شهودی و سنتی تا حد «محو عقل»، به ذوق زدگی دچار شده‌اند.

از این دو نظرگاه، انگار کسی حق ندارد حضور گذشته‌ی فرهنگی و سنت رفتاری و مبانی معرفت و ساخت و ساختمان قدرت را در «موقعیت» امروز خود نقد کند. حال اگر موضع مدافعانه‌ی دسته‌ی سنتی، به اقتضای روش زندگی، و تعصب ذهنی‌شان، قابل فهم، و نه قابل تأیید، باشد؛ معلوم نیست از نظرگاه دوم چگونه سلطه و تعمیم عقلانیت منسوب و مربوط به یک دوره‌ی سپری‌شده، می‌تواند امروز نیز برقرار بماند، وکسی هم حق نفی آن را نداشته باشد؟!

این قطعاً نه با معنایی که از «نسبیت فرهنگی» اراده می‌شود همساز است؛ و نه با موضوع «صورت‌بندی‌های دانایی» و «گفتمان»های موازی یا

متناوب و... هماهنگ است.

اینکه مثلاً در تاریخ «فوکو»ئی، اکنون ما به صورت «انباشت گذشته» مانده است، و هیچ‌چیز جز «تناوب سلطه و انقیاد» نیست، و بدون پذیرش قدرت و سلطه، سلطه‌ای وجود ندارد» به چه دلیل باید مانع شناخت ما از هستی امروزین‌مان، در مسیر رفع «سلطه‌ی» ذهنیت سنتی باشد؟ بازخوانی فرهنگ، به اعتباری «با خبرشدن از محدودیتها»ست. با این تفاوت که نمی‌خواهد خود را صرفاً دستخوش تناقض نگه دارد. بلکه می‌خواهد میزان و نوع نابرابر قدرتی راکه بر ما اعمال می‌شود دریابد.

اگر در جامعه‌ی ما بازاندیشی به ماهیت معرفت، دانش، قدرت، اخلاق، سیاست، ذهنیت انسانی در پرتو «محدودیتهایی» صورت می‌گیرد که ازگذشتگی همین جامعه نشأت گرفته است، پس باید تحلیلی از علائم عینی، قدرت و ذهنیت، و به‌طور کلی فرهنگ این جامعه فراهم آید. اگر در مسألهٔ قدرت پای همه‌ی ما در میان است باید دریافت که فرهنگ ما چه نقشی در آن برعهده دارد.(۱۷)

آمیختگی شدید امروز ما با هستی دیروزین، «قید» بزرگ و مانعی اساسی در دستیابی به روال و روش زندگی متناسب با امروز است. ضمن اینکه این «قید» و «مانع» و «سلطه»، از آن نوعی نیست که از راه «خرد ابزاری» یا اساساً «گفتمان مدرن» پدید آمده باشد. اگر «اپیستمه» یا «صورت‌بندی دانایی» هر دوران، نظمی است که بر اساس آن می‌اندیشیم، چرا هنوز باید در صورت‌بندی دانایی پیش از خود اندیشید؟ حتی اگر این نظریه‌ی فوکو قطعیت می‌داشت که «جایگزینی صورت‌بندیها ناگهانی و غیرمنتظره است و نه نشان پیشرفت دانش»، باز هم نمی‌توانست توجیه یا دلیلی باشد بر اینکه ما همچنان به ماندن زیر سلطه‌ی «اپیستمه‌ی» پیشین تن دردهیم. ودرموقعیت‌پیش‌مدرن‌بیتوته‌کنیم.

اما طرح «موقعیت پیش‌مدرن»، الزاماً به این معنا نیست که جامعه‌ی ما باید در صدد پیگیری موقعیت مدرن، و تجربه‌ی گام به گام مدرنیته، درست به همان صورتی باشد که در اروپای پس از رنسانس تجربه شده است. چنین برداشتی مغالطه است. هم تجربه و درک و سنجش درونی و ملی ما، و هم نقد و تبادل و ارتباطات گسترده‌ی جهانی، مبین راه‌های متفاوت است. بحث در این است که وقتی در موقعیت کم‌بهره از مدرنیته‌ی خویش به مطلقیت‌های نوع دیروز، و معرفت و رفتار سنتی فراخوانده می‌شویم، چگونه باید گلیم خویش را از دل امواج ارتباطات جهانی توسعه، تکنولوژی، دانش و ... به در برد؟

آیا در برابر چنین معضلی فقط باید گفت «تجربه را تجربه کردن خطاست»؟

در جامعه‌ای که از دو اصل اساسی روشنگری، یعنی آزادی و خرد، بهرهٔ سازمان یافته نبرده است، و هنوز وجوهی از بینش اساطیری، انسان ـ طبیعت را در رازوارگی ارگانیک دیرینه به‌هم مربوط می‌کند؛ و حتی بسیاری از چیزها را با مناسبت و بی‌مناسبت در هاله‌ای از تقدس می‌پوشاند، و بیش از هر زمان دیگر نیازمند خرافه‌زدایی و اسطوره‌زدایی و تقدس‌زدایی است، نفی خردورزی (و نه نقد مطلق اندیشی‌های خرد)، و فراخوان به بینشهای رازآمیز سنتی یک ستم فرهنگی است. بازگشت به چنین سنتی چگونه می‌تواند عامل رفع «سلطه» و نفی «اقتدار» و سرانجام تغییر روش زندگی امروز ما شود؟

پس انگار کسانی که از انتساب موقعیت پیش‌مدرن به جامعه‌مان بر می‌آشوبند، جز نفی موقعیت خویش، یا چشم فرو بستن بر آن، و دل‌بستن به نگرشهایی که هرگونه «تغییر»، «پیشرفت»، «ارزش»، «آرمان»، «رهایی» و ... را به عنوان مقولات جهان‌شمول و مرکزگرا یا «روایتهای بزرگ» منتفی

می‌شمارند، راهی پیش پای ما نمی‌گذارند. پیداست که در مسیر اینان «بازخوانی فرهنگ» به قصد نفی سلطه‌ی گذشته نیز نمی‌تواند محلی از اعراب داشته باشد.

تعمیم موقعیت پست‌مدرن به کل انسان، به اعتباری تعمیم نظریه‌ی مربوط به انسان غربی به کل انسانهاست این خود نه تنها جابه‌جاگیری تاریخیت ظهور انسان غربی با تاریخیت ظهور انسان در جوامع دیگر است، بلکه انتظار نابه‌جا و نهایی‌نگرانه‌ای از بابت هم سرنوشتی و همسازی الزامی و نهایی این دو است. به ویژه که نمی‌توان تاریخیت نظریه‌ی پست‌مدرن را نادیده انگاشت. هر چند گفته می‌شود که پست مدرنیسم الزاماً در انتهای مدرنیسم قرار ندارد. ضمناً یک نظریه در بارهٔ ظهور نوعی از انسان را به ذات کل انسان تسری‌دادن، نقض غرض از مبانی خود این نظریه نیز هست.

بنابراین از موضع تسری و تعمیم سخن‌گفتن، به معنای مطلقیت بخشیدن به موقعیتی است که به صورت نسبی از موقعیت پیشین خود متفاوت است. چگونه است که دیگر موقعیتها را باید نسبی نگریست و دریافت، اما در این مورد باید بر عکس عمل کرد؟ در اینجاست که این گونه ترسیم موقعیت از طرح نظریه می‌گذرد و به تحمیل ایدئولوژی تسری می‌یابد.

اما راه میان‌بری هم که برخی از اندیشمندان بومی پیشنهاد می‌کنند. چیزی جدا از همین تعمیم نیست. این راه میان‌بر، مرا به یاد «راه رشد غیرسرمایه‌داری» در نظریه‌های مربوط به سوسیالیسم شوروی می‌اندازد، که به‌ویژه از دهه‌های ۶۰ و ۷۰، با اتکاء به «جامعه‌ی بزرگ برادر»، به جوامع توسعه‌نیافته پیشنهاد می‌شد. می‌دانیم که بر سر آن تز، مخصوصاً قرائت اولیانوسکی از آن چه آمد. پیش‌بینی سرنوشت

جامعه‌ای که از ابتدایی‌ترین امکانات سازمان‌دهی خردمندانه بی‌بهره است، اما راه میان‌بر به موقعیت پست‌مدرن را پیش‌پایش می‌گذارند، چندان دشوار و بی‌شباهت به سرنوشت آن تز نخواهد بود. منتها این بار نقطه‌ی اتکاء به جای اردوگاه شوروی، سرمایه‌ی جهانی امریکا، و بازار آزاد و ایدئولوژی نولیبرال است که درباره‌ی نفی و رد و بطلان همه‌ی ایدئولوژیها نظریه می‌پردازد. و داوری می‌کند، جز در باره‌ی ایدئولوژی خود.

این سخن به پایان نمی‌رود مگر آنکه تأکید کنم که من از جاذبه‌های زیبایی شناختی پست مدرن چه در بحث شناخت و چه در عرصه‌ی خلاقیتها و روشهای تولید آثار هنری، هرگز غافل یا برکنار نیستم. ذهنیت هنری من با «پیش‌زمینه‌ای» همساز است که پست‌مدرنیسم در همه‌ی وجوهش، و به طرق مختلف، برای زیبایی‌شناسی فراهم می‌کند،(۱۸) اکنون در برابر رویکرد مطلق اندیشانه به‌خرد، گرایش به زیبایی‌شناسی تا حد ابزار کشف و دریافت اهمیت می‌یابد، که گاه البته از سوی بعضی مبالغه‌گران به صورت بدیلی معرفی می‌شود برای دکارت‌گرایی و خردکانتی و مواجهه با نابسندگی نظریه‌های روشنگری معرفت، و روش‌شناسی‌های سنتی یا صرفاً عقل‌گرا و تجربه‌گرا. بعضی حتی در اصرار بر این امر انتظار دارند که زیبایی‌شناسی خلاء میان به اصطلاح گفتمان‌های سیاسی، ادراکی، اخلاقی را پر کند.

به نظر من زیبایی‌شناسی هرگز فارغ از خرد نبوده است. ضعف و شدت حضور خرد در زیبایی‌شناسی هر هنرمند نشانگر نوع برخورد او با انسان و جهان است. رابطه‌ی خرد و زیبایی‌شناسی، رابطه‌ای است که باید بازنگری شود. به‌ویژه اکنون که کارکرد این رابطه، تواضع خرد و تعدیل

مطلق‌اندیشی‌های آن را تداعی می‌کند.

از دوران رنسانس انگار نوعی جدایی میان حوزه‌ی خرد و زیبایی‌شناسی (و در تکمیل آن حوزه‌ی اخلاق) پدید آمد. ساحت خاصی برای زیبایی‌شناسی ایجاد شد. فلسفه به وصف ساختارهای شناختی آن پرداخت، و کانت کوشید که طبیعت متمایز این ساحت زیبایی‌شناسی را مشخص کند. با این همه به نظر می‌رسد که به نگاه خود کانت نیز می‌توان از دیدی غیرافتراقی نگریست. افتراق میان خرد و زیبایی شناسی، باید اساساً از دوره مکانیک نیوتونی و علم زدگی قرن هفدهم، مورد تأکید قرار گرفته باشد.

بینش هنرمند حاصل همه‌ی ظرفیتهای ذهنی اوست. خرد هنرمند که حاصل عمری اکتساب و تجربه است، از خودآگاهی زیبایی‌شناختی و «قضاوت ذوق» او، که باز حاصل این درون مجرب است، جدا نیست. در هنر با ترکیبی سروکار داریم که از یک درون نشأت گرفته است. درونی مرکب از تمام آگاهی‌ها و ناآگاهی‌ها تفکیک ذهن انسان به خرد و زیبایی‌شناسی، نتیجه‌ی برخوردی مکانیکی است. حقیقت نیز هیچگاه یک مفهوم صرفاً خردمندانه یا صرفاً زیبایی‌شناختی نیست. حقیقت همان چیزی است که با هر وسیله‌ی بیان و ادراک، خواه بیان علم و خرد، و خواه بیان هنر و زیبایی شناسی، فقط آنچه را از آن قابل درک است می‌توان بیان کرد. ذهن انسان دارای توانمندیهای بسیار برای نزدیک‌شدن به حقیقت است. تأمل و مکاشفه‌ی یک انسان خردمند ـ هنرمند، چیزی جدا از علم نیست. این که اخیراً گفته می‌شود زبان نمی‌تواند بطور قطع چیزها را بیان کند، به نظر من اعم از زبان هنر و علم یا زیبایی‌شناسی و خرد است. معنا به هر اندازه که دست نایافتنی یا دست‌یافتنی باشد، در هر دو ساحت مصداق دارد. نه اینکه زبان خرد به معنا نمی‌رسد، اما زبان زیبایی‌شناسی

توان رسیدن دارد. از اینرو توجه به آنچه لیوتار «وجود ارائه ناشدنی» خوانده است نیز تنها در کارکرد زیبایی‌شناسی نیست.

به هرحال از این نظرگاه پست‌مدرنیسم اوج یک سنت زیبایی‌شناسی است که از دوره‌ی رمانتیکها آغاز شده است. سنتی که می‌تواند چون سنخی از عمل تلقی شود که قادر است به‌طور بالقوه در برابر خشونت یک کاسه کننده‌ی خرد روشنگری مقاومت ورزد.(۱۹) و خرد مطلق‌انگار را به سمت تواضع هدایت کند.

با این همه به نظر نمی‌رسد که این همبستگی و فراهم‌شدنِ پیش زمینه‌ی زیبایی‌شناسی در نگرش به هستی، انسان، جامعه و حقیقت نیز، ضرورتاً مستلزم کناره‌گیری از پای‌بندیهای سیاسی و ارزشی، و فراغت از تبعات عملی و اجتماعی مواضع فکری و فلسفی باشد.

پانوشت‌ها:

۱ـ یادآور می‌شوم که طرح و پیگیری این مسأله، درجابه‌جای مباحث این کتاب، ربطی به تز فرانسیس فوکویاما نظریه‌پرداز امریکایی ندارد که معتقد است روند تطور ایدئولوژیک تاریخ، جهان را به دو بخش کرده است:

۱ـ جهان پساتاریخی دموکراتیک

۲ـ جهان تاریخی و غیر دموکراتیک (جهان سوم)

فوکویاما در تقسیم‌بندی خود تأکید می‌کند که بخش بزرگی از جهان سوم تا اندازه‌ی زیادی در چنگ تاریخ می‌ماند. تاریخ را هم به تبع از هگل، تاریخ ایده‌ها می‌داند. در نتیجه «پایان تاریخ» او عبارت است از «پایان مبارزه‌ی ایدئولوژیک». به زعم او جامعه‌هایی که به دوره‌ی پسا تاریخی منتقل شده‌اند آنهایی هستند که از چنگ «ایده» رسته‌اند. زیرا به شکلی از جامعه‌ی انسانی دست یافته‌اند، که در آن عمیق‌ترین و اساسی‌ترین نیازهای بشری برآورده می‌شود. جوامعی که هنوز در تاریخ مانده‌اند، آنهایی هستند که هنوز به این «نقطه‌ی پایان تکامل ایدئولوژیک انسان» و «آخرین شکل حکومت انسانی» دست

نیافته‌اند. یا اصلاً دست نخواهند یافت. پس هنوز در چنگ ایده گرفتارند.
از نظر فوکویاما پایان جنگ سرد و فروپاشی اتحاد شوروی، به معنای پیروزی ارزش‌های لیبرال دموکراسی است که نقطه‌ی توقف و پایانی تطور تاریخی اندیشه به حساب می‌آید. سیاسی بودن چنین نظریه‌ای در اساس طرح آن پیداست. با این همه بد نیست اشاره شود که فوکویاما یک نظریه‌پرداز حکومتی امریکاست. نظریه‌ی سیاسی او را باید در حوزه‌ی سیاست خارجی ایالات متحد ارزیابی کرد. این نظریه خواه از لحاظ فلسفی و جامعه شناختی درست باشد و خواه نادرست، به روشنی نشان می‌دهد که از لحاظ سیاسی تعصب‌آمیز است؛ و بر ایدئولوژی نولیبرال «سرمایه‌داری متأخر» مبتنی است. جالب توجه‌تر اینکه این نظریه خود اساساً بنیاد ایدئولوژیک جدیدی برای دوران سرمایه‌داری امریکایی پس از جنگ سرد است. آن هم با تأکید بر تقدم لیبرالیسم اقتصادی بر لیبرالیسم سیاسی. این یعنی تکرار محافظه‌کارانه‌ی سیاست خارجی امریکا، برای «ترغیب اجباری» جوامع در حال توسعه، به اقتصاد بازار آزاد! آن هم با این توجیه نظری که بشر به پایان تاریخ رسیده است؛ و با فقدان الگوی اقتصادی سیاسی جایگزین روبه‌روست؛ و یک راه رشد بیشتر وجود ندارد.
من البته قصد ساده کردن توطئه‌بینانه‌ی این قبیل نظریه‌ها را ندارم. چنانکه در مورد نظریه‌ی «نبرد تمدن‌ها»ی ساموئیل هانتینگتن نیز در همین کتاب یادآوری‌های مشابهی خواهم داشت. اما از طرح این نکته نیز نمی‌توانم بگذرم که به هر حال چندان تصادفی نیست اگر که فوکویاما از سال ۱۹۸۱ دستیار مدیر برنامه‌ریزی سیاسی در وزارت امور خارجه‌ی ایالات متحد بوده است. پیش از آن نیز در اداره‌ی امنیت ملی کار می‌کرده، که در امریکا به «دولت سایه» مشهور است. از آن پیشتر نیز در شرکت Rand تحلیل‌گر نظامی بوده است، با تخصص در زمینه‌ی سیاست شوروی در قبال جهان سوم.
ضمناً اولین مقاله‌اش نیز درباره‌ی این «نظریه» در مجله‌ای منتشر شده است که هنری کیسینجر و ساموئیل هانتینگتن و ... اعضای آنند. گفته می‌شود که این مجله در پی «مبارزه‌ی ایدئولوژیک» برای به وجود آمدن یک «حزب جمهوریخواه جدید» است.
درباره‌ی نظریه‌ی فوکویاما ر.ک:

Fukuyama, F: The end of History and the last Man. N.Y. the Free Press. 1992.

همچنین ر.ک: فرانسیس فوکویاما: فرجام تاریخ و واپسین انسان. ترجمه‌ی علیرضا طیب. مجله‌ی سیاست خارجی. شماره‌های ۱ و ۲/ پاییز ۱۳۷۲

دکتر موسی غنی‌نژاد: پایان تاریخ و آخرین انسان. نشریه‌ی اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی شماره‌ی ۶۴-۶۳ (۱۳۷۱).

مجتبی امیری: بازشناسی اندیشه‌های تازه‌ی فوکویاما. نشریه‌ی اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی. شماره‌ی ۹۸-۹۷

۲ـ درباره‌ی رابطه فرد و جامعه و کلیت انتزاعی یک نظام ر.ک: هربرت مارکوزه: خرد و انقلاب. ترجمه‌ی محسن ثلاثی. نشر نقره. صفحات ۴۲۵-۳۹۵.

مارکوزه درباره‌ی روند قربانی‌شدن فرد در یک دولت کلی مفروض نشان می‌دهد که وقتی ارضای نیازهای فرد فدای وظایف او نسبت به کل جامعه شود، حرکت به سمت اقتدارگرایی صورت می‌گیرد. رابطه‌ی فرد با کل به صورت رابطه‌ای آرمانی در می‌آید که وجود تجربی فرد را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. آزادی فرد تنها از راه فرمانبرداری از این امر «حاکم» تحقق می‌یابد. این کلیت انتزاعی مستلزم نظارت توتالیتر بر همه‌ی روابط اجتماعی و فردی است. جامعه به صورت یک اردوگاه نظامی درمی‌آید، و فرد در خدمت مصالح بزرگ نظام به‌کار گرفته می‌شود. از اینرو وجود راستین بشری در فداکاری بی‌چون و چرا برای نظام نهفته است. و ذات زندگی فرد، فرمانبرداری و خدمتگذاری است. چنانکه خصلت ویژه ایدئولوژی فاشیستی است.

۳ـ درباره‌ی بینش و معرفت سنتی در قبال انسان، جامعه و جهان ر.ک: محمد مختاری: اسطوره‌ی زال، تبلور تضاد و وحدت در حماسه‌ی ملی. نشر آگاه۱۳۶۹/ صفحه‌ی ۲۹ به بعد.

درباره‌ی مشخصات معرفت در جامعه‌ی مدرن و سنتی ر.ک:

E.Gellner: The Legitimation of Blief. Cambridge University Press/ 1974.

۴ـ ماکس‌وبر در بحث از مشروعیت قدرت به سه منشاء می‌پردازد:

۱ـ مشروعیت قدرت سنتی پدرسالار که اعتبارش در «تداوم قدرت دیروز» از طریق رسوم و عادات و فرهنگ است.

۲ـ قدرت کاریزماتیک مثل فره ایزدی که نوعی ارتباط درونی میان رمه و شبان برقرار می‌کند. موقعیت معنوی برای پادشاه، مقتدا، مراد، رئیس، پیشوا و...

۳ـ قدرت قانونی که مشروعیت خود را از طریق قوانین وضع‌شده توسط خود انسانها و شهروندان یک جامعه به دست می‌آورد. چنین قدرتی خدمتگزار مردم است، نه فوق آنها. انتخاب می‌شود عزل می‌شود. پاسخگوست. و اقتدارش در خودش نیست.

اساس دو نوع اول «زور» مادی و معنوی است. اساس دومی آزادی و آگاهی شهروندان است. ر.ک: دانشمند و سیاستمدار. ترجمه احمد نقیب‌زاده. ص ۱۰۷ به بعد انتشارات دانشگاه تهران.

۵ـ «سی. رایت میلز»، در کتاب «نخبگان قدرت»، ایالات متحد را در مسیر تبلور «جامعهٔ توده‌وار، ارزیابی می‌کند. و پایان راه را همان طور که در آلمان نازی و روسیهٔ شوروی اتفاق افتاده، یک نظام استبدادی توتالیتر می‌داند. چهار خصلت آن جامعه را چنین مشخص می‌دارد:

۱ـ شمار کسانی که به ابراز عقیده می‌پردازند بسیار کمتر از کسانی است که عقیده‌ها را دریافت می‌کنند.

۲ـ سازمان‌یابی ارتباطات به گونه‌ای است که پاسخ‌گویی فوری و مؤثر فرد مشکل یا غیرممکن می‌شود.

۳ـ افکار با نظارت مقامات صورت عمل می‌پذیرد.

۴ـ توده در برابر نهادهای رسمی جامعه هیچ‌گونه استقلالی ندارد. بلکه زیرنفوذ و آلت‌دست کارگزاران نهادهاست.

ر.ک: C. Wight. Mills: The Power Elite, london. 1960

ضمناً «ایرونیگ هود» مقاله‌ای دارد با عنوان Mass Society and Postmodern ficlion.

و مقصودش از جامعه‌ی توده‌وار، به ویژه با توجه به امریکا، جامعه‌ای است نسبتاً مرفه، و به‌صورت نیمه نظامی شده‌و نیمه سرخوش، که در آن جمعیت منفعل، اتمیزه و بی‌تفاوت رشد می‌کند، پیوندها و نهادها و وفاداریهای‌معمول سست می‌شود، یا کلاً از بین می‌رود، انسجام عامه‌ی مردمی که بر منافع و عقاید معینی متکی‌اند به تدریج پراکنده می‌شود، و انسان تبدیل به مصرف‌کننده‌ای می‌شود که خود مانند کالا، سرگرمی، و ارزشهایی که فرامی‌گیرد و جذب می‌کند، تولید انبوه می‌شود.

ر.ک: Patricia waugh, (ed): Postmodernism PP 24-31 London, 1994.

۶ـ توضیح این مسأله را در مصاحبه راجع به شعر و فرهنگ امروز آورده‌ام. ر.ک: ری را. چاپ انتشارات معین.

۷ـ درباره‌ی تفاوت‌های شهروندان و شهروندی شهر مدرن با مردم و جوامع سنتی ر.ک: **گئورگ زیمل**: کلانشهر و حیات ذهنی. نامه‌ی علوم اجتماعی بشماره‌ی ۶ جلد دوم شماره‌ی ۱۳۷۱/۳.

و نیز ر. ک: ماکس‌وبر: شهر در گذر زمان. ترجمه شیوا (منصوره) کاویانی. شرکت انتشار ۱۳۷۲. به‌ویژه مقدمه‌ی مارتیندال در باره‌ی نظریه‌ی شهر و اظهارنظرهای مقدماتی در باره‌ی آن از ص ۶۲-۲۳

ضمناً سنت‌گرایی در جوامع شرقی مشکلی است که توسط برخی از متفکران عرب نیز مورد ارزیابی قرار گرفته است. عبدالله عروئی متفکر مراکشی به تفاوت میان سنت‌گرایی خودآگاه و ناخودآگاه پرداخته است، و می‌گوید: سنت خودآگاه یا Traditionalislion آن است، که با مدرنیسم و پیشرفت و تحول مخالف است. اما سنت ناخودآگاه یا Tradition با چیزی سر ضدیت ندارد؛ و ضابطه‌وار بیان نشده است. اگر هم به مخالفت برخیزد، ناسازگاری و ستیزی است خاموش و به مثابه‌ی نوعی لجاج و اصرارورزیدن که مسیر تاریخ را تغییر نمی‌دهد و منشأ اثری نیست.

در سنتی‌کردن یا سنت‌مداری، در حقیقت «سیاست» سنت را باز می‌آفریند و همه را وادار می‌کند که به طریق سنتی بیندیشند و عمل کنند، و در نتیجه در گذشته پناه گیرند.

عروئی در منشأ و علت این‌گونه سنت‌مداری در میان سیاستمداران عرب معتقد است که این بت‌پرستی، سیاست فرهنگی خاص دولتهای عرب است که تحت سلطه و نفوذ خرده بورژوازی‌اند. خرده‌بورژوازی فرهنگ مدرن را چون وسیله و ابزاری در خدمت مشرب (ایدئولوژی) فرهنگ سنتی، که برای آن ارزشی جاوید و ماندگار قایل است، می‌خواهد.

ر. ک: فرهنگهای شرق و غرب از دیدگاه هشام جعیط و عبدالله عروئی: جلال ستاری: در قلمرو فرهنگ. ص ۲۴۳-۱۸۱ انتشارات ویس.

در این مقاله گزارش مشروحی آمده است درباره‌ی روابط فرهنگهای شرق و غرب، برخورد سنت و نو، اقتباس غرب از معارف شرقی در روزگاران قدیم، و ناگزیری امروز شرق از اخذ فنون و علم جدید غرب.

۸- هابرماس در بحث از نو محافظه‌کاری حاکم بر فضای نظری غرب، سه دسته را از هم جدا می‌کند:

اول «محافظه‌کاران جوان» که ضد مدرنیسم‌اند و تجربهٔ پایه‌ای مدرنیت زیبایی‌شناختی را از سر می‌گیرند. و با گرایش دریافتهای شهودی از دنیای مدرن می‌گریزند.

دوم محافظه‌کاران سنتی که نگران آلوده‌شدن به مدرنیسم فرهنگی‌اند، و چارهٔ کار را در بازگشت به موقعیت پیش‌مدرن می‌دانند.

سوم نو محافظه‌کاران که از پیشرفت تکنولوژی و رشد سرمایه استقبال می‌کنند، اما با

مدرنیزه‌شدن فرهنگی ناسازگارند.
ر.ک:

Habermas. jurgen: Modernity - an incompeleted project.
in: Postmodern culture, ed. Hal Foster.
trans. S. Ben- Habib. 1985. London. PP.3-15

هابرماس این متن را با تغییراتی با نام Modernity versus Postmodernity نیز سخنرانی کرده است که به ترجمه‌ی شاهرخ حقیقی در مجلهٔ کلک شماره‌ی ۵۲-۵۱ صفحات ۲۲-۷ منتشر شده است. در باره‌ی آرای هابرماس و مدرنیته و پست مدرنیسم ر.ک:
رابرت هولاب: یورگن هابرماس. نقد در حوزه‌ی عمومی. ترجمهٔ دکتر حسین بشیریه. نشر نی. ۱۳۷۵ به ویژه صفحات ۱۸۱ به بعد.
۹- در باره‌ی «زبان» در فلسفه‌ی ویتگنشتاین ر.ک:
یوستوس هارت ناک: ویتگنشتاین. ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر. انتشارات خوارزمی صفحات ۱۲۲-۸۰ برای نقد زیبایی‌شناسی تحلیلی ویتگنشتاین ر.ک:

Basin.y: semantic Philosophy of Art. Moscow. 1972. PP 51-62

در باره‌ی توصیفهای عمومی از «بحران» و زبان ر.ک:
بابک احمدی: مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی. نشر مرکز ۱۳۷۳. صفحات ۲۸۶-۲۷۰.
خسرو پارسا: پسا مدرنیسم در بوته‌ی نقد. انتشارات آگاه. مقاله‌ی دیوید مک‌نالی. ترجمه‌ی پرویز صداقت. ص ۷۱ به بعد.
در باره‌ی مفاهیم اساسی فلسفه‌ی هایدگر، به ویژه مفهوم «هستی» و جابه‌جایی نظریه‌ی آگاهی و خودآگاهی به نظریه‌ی زبان، و نقد هایدگر از مدرنیته و...
ر.ک: ارغنون شماره‌ی ۱۱ و ۱۲ با عنوان «مسائل مدرنیسم و مبانی پست مدرنیسم» که نیمه‌ی اول آن از صفحه‌ی ۲۱۰-۱ به بحثهای مربوط به هایدگر اختصاص دارد.
همچنین ر.ک: مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی. صفحات ۱۱۲-۷۸.

10- Lyotard, Jean - francois: The Postmodern condition. A Report on knowledge. trans. Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis, 1984. P30ff.

11- Waugh, patricia (ed): Postmodernism. NewYork 1994. P. 4

12- Kuspit, Donald: The contradictory character of postmodernism. in Postmodernism-philosophy and the Arts. ed Hygh. J. silverman. N.y. 1990 PP

53-68.

13- Fay. B: Contemporary philosophy of social science. oxford. U.K. 1996. PP 7-8.

۱۴ـ در منابع و مباحث فارسی تا آنجا که من دیده‌ام، آقای مراد فرهادپور نیز پیش از این از سه زاویه‌ی «واقعیت»، «نظریه» و «ایدئولوژی» به‌توضیح پست مدرنیسم پرداخته است. ر.ک: مقاله‌ی «مدرنیسم و پست‌مدرنیسم»، فصلنامه‌ی هنر، شماره‌ی ۲۵ (تابستان ۷۳).

15- Kuspit, Donald. P 58.

16- Foster. Hal (ed): The Anti Aesthetics: Essays on Postmodern culture, seattle 1983.

فوستر در مقدمه‌ای که بر کتاب نوشته از دو نوع پست‌مدرنیسم یاد می‌کند: پست‌مدرنیسم مقاومت، و پست‌مدرنیسم ارتجاع.

این دومی بر سنت تکیه می‌کند. و از فرو شکسته‌شدن جهان ارگانیک قرون وسطا تأسف می‌خورد. و آن را نتیجه مدرنیسم می‌داند.

۱۷ـ مایه‌ی سیاسی نظریه‌های فوکو، مثلاً نظریه‌اش در باره‌ی قدرت، امکان داوری در باره‌ی انواع گوناگون قدرت، و امکان نظری و عملی مقاومت در برابر آن را نفی می‌کند. شاید به همین سبب نیز خود او در مصاحبه با ژیل‌دلوز، یا پل‌رابینو و... از پاسخ به اینکه «چرا به سیاست علاقمند است؟ «یا» چرا باید علیه خشونت سیاسی جنگید؟» و... سرباز می‌زند. در مصاحبه‌ای که رابینو با فوکو و چامسکی کرده است، پاسخ چامسکی سرراست است، می‌گوید اینها همه به‌خاطر عدالت و غلبه بربی‌عدالتی است. اما فوکو معتقد است که عدالت ایده‌ای است که در هر جامعه‌ای به گونه‌ای به‌کار گرفته شده است. آن هم به عنوان یک ابزار قدرت سیاسی و اقتصادی، یا همچون سلاحی علیه آن قدرت. با این همه، هر چند ممکن است تأسف‌آور باشد، انسان نمی‌تواند این مفاهیم را در جهت توجیه و تصدیق نبردی به‌کار برد که بنیادهای جامعه‌ی مدرن را براندازد...

برای درک این تناقض آشکار میان «نسبیت فرهنگی» و «رادیکالیسم سیاسی» ر.ک:

Rabinow. P(ed): The Foucault Reader. Middlesex. Penguin London. 1991. P 4 ff.

ضمناً این کتاب علاوه بر مقدمه‌ای در باره‌ی اندیشه‌های فوکو، حاوی گزیده‌ی مقالات معروف و مصاحبه‌های اوست. در باره‌ی مسائل سیاسی فوکو، به نوشته‌ی زیر می‌توان رجوع کرد:

Walzer. M: The politics of Foucault, in: Hoy. D. C (ed) Foucault: A critical Reader. oxford. 1986. PP 51-69.

نیکوس پولانزاس نیز نقدی کرده است بر تحلیل فوکو از قدرت، به‌ویژه قدرت سیاسی و دولت، از دیدگاه مارکسیستی خویش:

Poulanzas. N: State, power, socialism. London. 1978 PP 64-70, PP 146-53.

در باره‌ی «نسبت مدرنیته با اقتدار» در اندیشه‌های فوکو، ر.ک:

بابک احمدی: مدرنیته صفحات ۲۵۳ـ۲۰۷. نشر مرکز ۱۳۷۳.

18,19- Waugh. Patricia. P 4

شبان ـ رمگی و حاکمیت ملی

بیش از صد سال است که جامعه‌ی ما دوران گذار از ارزش‌های کهن به ارزش‌های نو را می‌گذراند. بیش از صد سال است که فرهنگ سنتی ما با فرهنگ‌هایی مواجه شده است که در بسیاری از وجوه بنیادی خود، با آنها همساز و همگون نیست.

ناهمگونی و ناهماهنگی این نظام‌های ارزشی، نه تنها هم‌زیستی ناگزیر آنها را دشوار کرده است، بل که هر دم بر تناقض و تعارض ارزش‌ها، گرایش‌ها، روش‌ها و منش‌ها نیز افزوده است.

البته این گونه دشواری‌ها و گرفتاری‌ها را در هر جامعه‌ای که دوران گذار از کهنه به نو را می‌گذراند، می‌توان بازیافت. اما در موقعیت انتقالی ما، مسایل و دشواری‌هایی رخ نموده است که هم از ویژگی‌های فرهنگی و عارضه‌های تاریخی منحصر به خود ما نشأت گرفته است؛ و هم از عوارض سیاسی و اقتصادی فرهنگ غیر خودی. به همین سبب نیز دوران انتقالی ما دچار پیچیدگی‌ها و عارضه‌هایی شده است که بدون درک و چاره آنها راه به جایی نخواهیم برد.

نخستین وجه این دشواری‌ها و معضلات این است که فرهنگ سنتی ما، تا پیش از دوران گذار، مدت‌های دراز گرفتار انجماد و انحطاطی دردناک بوده است که پویایی و توان رشد آن را به تحلیل برده بوده است. از این رو مقاومت نهادهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و اندیشگی و

... آن در برابر گرایش‌های نو، صرفاً به سائقه‌ی اختلاف نو و کهنه نیست، بل‌که از بابت فقدان انگیزه و نیروی رشد درونی، و کمبود زمینه‌های متناسب با نوگرایی، در اثر تداوم عوامل انحطاط، نیز بوده است.

وجه دیگری از دشواری‌ها در این است که تعارض نو و کهنه، از مکانیسم فعال اجتماعی و تکامل فرهنگی جامعه نتیجه نشده است. بل‌که تعارض و تضاد، در اساس میان ارزش‌های کهن «خودی» و ارزش‌های نو «بیگانه» بوده است. یعنی ارزش‌های قدیمی خودی، با ارزش‌های تازه‌ای که از فرهنگ‌های غیر خودی می‌خواسته‌ایم اقتباس کنیم، در تضاد می‌افتاده است.

معضل دیگر ما این بوده است که ارزش‌های نو بیگانه، تنها از راه مجاورت و داد و ستد معمول و طبیعی فرهنگ‌های خودی و بیگانه، مطرح و پدیدار نشده است، بل‌که در بسیاری از عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، آموزشی، تربیتی، علمی، اندیشگی، و... متأثر از رابطه‌ای سلطه‌جویانه و وابستگی طلب و استعماری نیز بوده است که در این یکی دو قرن، فرهنگ ما را در محاصره داشته است.

پس دوران انتقال ما، گرفتار مشکلی چند بعدی و همه جانبه است، و از تضادها و تناقض‌های گوناگونی رنج می‌برد:

۱ـ تضاد انحطاط و عقب‌افتادگی با اعتلا و توسعه.

۲ـ تضاد ارزش‌های نو و سنتی.

۳ـ تضاد فرهنگ خودی و فرهنگ‌های بیگانه.

۴ـ تضاد میان استقلال ملی و رابطه‌ی وابستگی، چه استعماری و چه امپریالیستی.

در چنین رابطه‌ی پیچیده‌ای، «سنت» به ویژه از لحاظ سیاسی، با سرنوشت ملی گره خورده است، وبی آن که از وجوه انحطاطی و

فرسوده‌اش تفکیک و پالوده شود، عامل مقاومت در برابر «بیگانه» شناخته شده، و به مبارزه با عوامل و روابط وابستگی طلب و سلطه‌گر پرداخته است. از این رو نفی هر جزء آن، حتا اجزاء غبار گرفته و زنگ زده‌اش نیز، در نظر بسیاری از شهروندان سنتی ما، نه به منزله‌ی اثبات «نو» که به معنی هماهنگی و همسازی با «بیگانه» تلقی یا القا شده است. به طور قطع لمیدگان بر سنت نیز، که منافع و حیثیت اجتماعی و تاریخی‌شان در گرو حفظ آن بوده است، بر این معنا دامن زده‌اند. و هر گونه روی‌کردی به اخذ تمدن نو را هم‌ردیف دشمنی با هویت ملی و فرهنگ خودی قلمداد کرده‌اند.

پیداست که در این میان عوامل و گرایش‌ها و سیاست‌هایی نیز وجود داشته است که در این همسازی و همدستی با سلطه‌ی بیگانه سهیم بوده است. پس دامنه‌ی بدبینی و بی‌اعتمادی به نوآوران و منادیان اندیشه‌های نو و پیوند با فرهنگ‌های پیشرفته‌ی جهانی، گسترش یافته است. بعضی سیاست بازانِ فرصت طلب نیز با ترفندها و سیاست‌های عامه‌پسند، از همین خاصیت و خصوصیت بهره می‌جسته‌اند، و با عامیانه کردن مسائل فرهنگی، و کشیدن شکل مار، جامعه را علیه معرفت نو و رشد فرهنگی به مقاومت می‌خوانده‌اند، و بسیاری از گروه‌های اجتماعی را علیه گرایش‌های نو می‌شورانده‌اند. وگرنه هیچ عقل سلیمی نیست که به اعتلای ملی علاقه‌مند باشد، و دستاوردهای بشری را رد و انکار کند. و با ارزش‌هایی چون دموکراسی، حقوق بشر، آزادی اراده و حاکمیت ملی و صنعت و فن شناسی و... به مخالفت برخیزد. حال اگر از چنین ارزش‌هایی در جوامع غربی، استفاده‌های غیر انسانی هم شده است، بحث دیگری است. روش و گرایش غیر انسانی برخی از آنها نمی‌تواند دلیل فاصله‌گیری ما از اصل ارزش‌ها و دستاوردها باشد.

با توجه به همین عارضه است که راه حل‌های پیشنهاد شده در این صد ساله، اغلب در جهت‌های افراط و تفریط دنبال شده است. در حقیقت بسیاری از راه‌حل‌ها، به اقتضاها و ایجاب‌های جامعه بی‌اعتنا مانده، یا بیشتر به موضع‌گیری‌های سیاسی بدل شده است.

نظری به برخوردهای گوناگون و راه‌حل‌های پیشنهاد شده در این ده‌ها سال، نشان می‌دهد که هر یک اغلب از بابتی دچار نارسایی یا ناسازی بوده است. یکی نتوانسته است برخی از ناهم‌خوانی‌های فرهنگ غیر خودی را با اقتضاهای ملی بازبیند؛ و دیگری نخواسته است در هیچ وجهی از فرهنگ خودی تردید و درنگ کند. یکی سرگشتگی یا خودباختگی در برابر تمدن نو را زاده‌ی بی‌خیری از مقدورات و امکانات فرهنگ غنی خویش دانسته است؛ و دیگری هر مخالفتی را با وجهی از رابطه‌ی فرهنگی نو، نتیجه‌ی کهنه پرستی و عقب افتادگی تعبیر کرده است.

بحث‌های گوناگون و پردامنه‌ی «اخذ تمدن فرنگی»، «غرب‌زدگی»، «درک هویت شهودی و شرقی»، «بازگشت به خویش»، «سنت و مدرنیسم»، «تهاجم فرهنگی» و... از همین راه و در دل همین گرفتاری پدید آمده است که هنوز هم ادامه دارد.

اما تا هنگامی که سنجش و ارزیابی وسیع و عمیق «آنچه خود داریم»، و «آنچه از دیگری می‌خواهیم اقتباس کنیم»، پدید نیاید؛ راهی به سوی اعتلای فرهنگی و تعیین سرنوشت ملی نیز گشوده نخواهد شد. هر ملتی در گرفتاری میان سنت و مدرنیسم، از چنین پژوهش و سنجش و گزینش آگاهانه‌ای ناگزیر است. پدید آمدن یک ترکیب فعال و توانمند و مفید فرهنگی، در مجاورت فرهنگ‌های پیشرفته، در گرو چنین گزینش آگاهانه‌ای است.

هر سنتی تنها هنگامی به درد توسعه‌ی ملی می‌خورد که در ذات خود عاملی بازدارنده نباشد. حفظ هویت فرهنگی در گرو حفظ رشد و استقلال ملی، بنا بر ایجاب‌ها و اقتضاهای معاصر است. پس اگر سنتی نتواند در تعیین سرنوشت و مشارکت ملی کارساز شود، و در حقیقت سکوی پرش به سوی نو نگردد، به یقین کارکردی زیان‌بار یا دست کم خنثا خواهد داشت. نمی‌توان بر عوارض و نارسایی‌های فرهنگ کهنه چشم فرو بست، و به سرنوشت ملی وفادار ماند.

یکی از ارزش‌هایی که در این دوران گذار مطرح شده، و از هر بابتی مورد نزاع و تضاد بوده، و از درگیری‌ها آسیب نیز دیده است، ارزش «انسان» و حقوق و کارکرد او در زندگی اجتماعی معاصر است.

انقلاب مشروطه در اساس بر محور همین ارزش پدید آمد. و طرز نگرشی را در تعیین حق سرنوشت انسان مطرح کرد که الزاماً با نگرش سنتی ما در این‌باره متضاد بود.

انقلاب مشروطه بر آن بود که ساخت دیرینه‌ی استبدادی را در حکومت بر مردم برهم زند. و ساختی پدید آورد که در همه‌ی عرصه‌های زندگی اجتماعی و فرهنگ ملی به حاکمیت اراده‌ی انسان ایرانی بینجامد.

مشروطه به معنای دخالت انسان در تعیین سرنوشت ملی، از راه شکل‌گیری قانون بود. لازمه‌ی چنین گرایشی تبیین و تثبیت حقوق مدنی شهروندان و به طور کلی آزادی و جامعه‌ی مدنی بود. چنین ارزش و گرایش و روشی، طبعاً سابقه‌ای در فرهنگ دیرینه‌ی ما نداشت. حقوق مدنی و تجربه‌های دموکراتیک و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی و... در سابقه‌ی تاریخی ما «نهادینه» نشده بود. هیچ تشکل و انتظام اجتماعی برای چنین ارزش‌هایی وجود نداشت. در حقیقت چنین ارزش‌هایی اقتباسی بود از دستاوردهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و حقوقی و

علمی و اندیشگی فرهنگ‌های غیر خودی. به همین سبب نیز تنها نهاد سیاسی و دستگاه استبدادی قاجار با آنها سر ستیز نداشت، بل‌که کل فرهنگ ما در بسیاری از وجوه و اصولش با آنها در تعارض بود. به همین سبب نیز به رغم تمکین نظام سیاسی جامعه در برابر درخواست مشروطه‌خواهان، مواجهه‌ی همه جانبه‌ای از هر گوشه‌ی زندگی اجتماعی، به صورت مستقیم و غیر مستقیم، پنهان و آشکار، در رد و انکار و حذف و تعدیل و التقاط و حتا مسخ آنها پدیدار شد. حاصل آن شد که طی چندین دهه پس از انقلاب مشروطه شاهد آن بوده‌ایم.

در حقیقت تداوم نگرش به انسان بر مبنای فرهنگ سنتی، خواه‌ناخواه در نحوه‌ی استقرار و تجسم چنین ارزش‌های نوظهوری، در مواضع حقوقی و قانونی و تشکیلاتی حکومت کاملاً موثر افتاد. تا جایی که نهادینه شدن آنها هنوز هم که هنوز است به راستی رخ نداده است.

تاکنون بارها به فقدان تجربه‌ی تاریخی دموکراسی در نظام اجتماعی‌مان اشاره شده است. بارها گفته شده است که ماطی قرن‌ها از «استبداد شرقی» در رنج بوده‌ایم. اما کمتر خواسته‌ایم دامنه‌ی تأثیر اجتماعی و فرهنگی همین دو عارضه را در زندگی فردی و اجتماعی‌مان بازشناسیم. از این گذشته تاکنون هرگاه که سخن از «فرهنگ» به میان آمده است، بر وجوهی متعالی از دستاوردهای تاریخی‌مان تأکید کرده‌ایم. به بررسی ارزش‌های مثبت و غنای فرهنگی خویش پرداخته‌ایم. و از جمله بر ارزش‌های والای انسانی در نظام ذهنی گذشته‌مان اصرار ورزیده‌ایم. اما کمتر بر آن بوده‌ایم که به محدودیت‌ها و نارسایی‌های این فرهنگ، در مواجهه با اقتضاهای زندگی معاصر، و به ویژه در عرصه‌ی حق و شأن و حضور انسان، و حاکمیت اراده و مشارکت ملی در تعیین سرنوشت خویش بپردازیم. به ویژه کمتر به این پرسش پاسخ گفته‌ایم که به راستی

مبنای نگرش به انسان در فرهنگ سنتی ما چیست؟ آزادی و برابری و قدرت اراده و مدارا و خرد و بلوغ انسانی که اساس ذهنیت مشروطه بوده است، چگونه و از راه کدام نهادهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی و... در فرهنگ ما تبیین و تسجیل شده است؟ و اگر به راستی چنین ارزش‌ها و روش‌ها و نهادهایی در نظام فرهنگی ما وجود نداشته است، آیا نباید راز گرفتاری‌های صد ساله را در تقابل این بخش فرهنگ با فرهنگ نو نیز جستجو کرد، و سپس به فاصله‌گیری از عوامل بازدارنده پرداخت، و امکانات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی این فاصله‌گیری را به طور بنیادی پدید آورد؟

من بر آنم که در این بررسی همین مسایل را از راه تحلیل و بازخوانی ادبیات کهن‌مان بازجویم. و معتقدم که تاکنون از این زاویه به این ادبیات غنی ننگریسته‌ایم.

ادبیات ما تبلور باورها، ارزش‌ها، هنجارها و گرایش‌های فرهنگ دیرینه‌ی ماست. و تاکنون هم از زاویه‌های مختلفی پژوهش شده است. در تأیید و بزرگداشت و غنا و علو آن بسیار سخن گفته‌ایم که البته بجا نیز بوده است. اما گرفتاری‌های دوران گذار، و ضرورت‌های سرنوشت ملی، ما را ناگزیر می‌کند که بر محدودیت‌های آن نیز به تبع محدودیت‌های کل فرهنگ‌مان چشمی بگشاییم.

من بر اسناد ادبی‌مان، به منزله‌ی اسناد فرهنگی کهن‌مان می‌نگرم. و تأمل و تحقیق در آنها را برای شناخت هر چه بیشتر خویش یک ضرورت فرهنگی می‌دانم. با این گونه پژوهش‌ها و تأمل‌ها در تمام عرصه‌های فرهنگ خودی، می‌توان عوامل بازدارنده را بهتر باز شناخت. و در نتیجه با چشم بازتر و برنامه‌ی آگاهانه‌تری به سراغ فرهنگ‌های مجاور رفت. و

با تأمل و پژوهش دقیق در آنها، امکـان گـزینش آگـاهانه را در پـاسخ بـه ضرورت‌های ملی پدید آورد.

البته فرهنگ انسانی همواره از راه نقد و نفی اصولی و مبارزه، غنی و نو شده، و تکامل یافته است. ضمناً غنای فرهنگ و توسعه‌ی ملی، خود عذر خواه چنین جسارت‌هایی است.

ادبیات ما، در یک نگاه کلی، در دو عرصه‌ی کاملاً قابل تشخیص، دو رویکرد معرفتی به انسان و زندگی را بـاز مـی‌شناساند. اگـرچـه ایـن دو رویکرد، در تحلیل نهایی، از یک خاستگاه کلی جدا و برکنار نیست. از این دو راه و روش است که می‌توان حد و مرز و ارزش و کارآیی انسانی و خرد و اراده‌اش را، در گـزینش زیسـتی و اجـتماعی، بـازشناخت. اصـول و پایه‌های اساسی نظم اجتماعی ـ کیهانی را بـه گـونه‌ای کـه مـعین است دریافت. میزان و نوع وابستگی یا استقلال آدمی را در برقراری رابطه بـا جامعه و جهان، یا حد اختیار و انتخاب و دخالتش را در آنها مشخص کرد.

این دو گونه برخورد با نظم موجود را می‌توان چنین تبیین کرد:

الف ـ پیروی از نظم مسلط یا هماهنگی با آنچه هست. به منظور حفظ و برقراری نظم تخطی ناپذیر در زندگی اجتماعی و جهان. در این رویکرد، ارزش فرد تابع ارزش جامعه و جهان است.

ب ـ فاصله‌گیری از نظم مسلط. از راه توجه به درون خویش، و فراغت از بیرون؛ که در حقیقت با نفی انفعالی آن همراه است. در این رویکـرد، ارزش فرد در معنویت منتزع از جامعه و دنیا، از آنها فرامی‌گذرد.

رویکرد نخست، از سر ارزش‌ها و روابطی که مبتنی بر ساخت مسلط دیرینه است به آدمی می‌نگرد. و توفیق او را در پیروی از چنین نظامی، یا دست کم در هماهنگی با آن تصور و تصویر می‌کند.

رویکرد دوم، گذشتن از سر زندگی اجتماعی، و نهایتاً نفی انفعالی آن

را پیشنهاد می‌کند. تا درون آدمی به حضوری منفی در برابر کل نظم موجود اعتلا یابد. و از این راه به آنچه شایسته‌ی معنویت و روحانیت آن است دست یابد.

اولی گرایشی است منطقی و اخلاقی و سیاسی و علمی، که باید آن را در آثار تاریخی و اخلاقی و ادبی و علمی و متون مربوط به تعلیم و تربیت، و سیاست مدن و تدبیر منزل، و سیاست نفس و روان‌شناسی اجتماعی، وبیش از همه در بازتاب‌های آنها در ادبیات بازجست.

در این گونه آثار، هم منش و روش و ارزش روابط انسانی مشخص می‌شود؛ و هم روان‌شناسی و رفتار فردی و اجتماعی، و افت و خیز و اوج و حضیض احساس‌ها و اندیشه‌های مربوط به رستگاری انسان، و میزان کارآیی و فردیت خلاق او.

دومی گرایشی است اشراقی و شهودی و عرفانی، که باید آن را در آثاری جست که به فاصله‌گیری از نظام و مناسبات مسلط اجتماعی راغب است. و نوعی نفی منفعلانه را توصیه می‌کند. مانند بسیاری از آثار متصوفه که حاصل برخوردی منفی با دنیا و واقعیت است: دنیا و واقعیتی که آدمی را از امکان اعتلای خویش باز داشته است؛ هم از علو سکرآمیز روح او جلوگیری کرده است و هم ارزش او را به ابتذال زندگی معمول مادی آلوده است.

در این میان البته آثار واقع‌بینانه‌تری چون گلستان و بوستان سعدی نیز در مرز مشترک هر دو گرایش پدید آمده است. و خود نتیجه‌ی کوشش‌های آموزشی و مکتبی است که هم به سلوک و اخلاق مبتنی بر نظم اجتماعی نظر دوخته است، و هم به آفاق «طیران» انسانی نگاهی افکنده است. و راهی میانه روانه برای پل زدن میان دو گرایش، برگزیده و پیشنهاد کرده است.

اما نگاهی دقیق‌تر به هر دو گرایش، نشان می‌دهد که هیچ یک از این دو، از کلیت نظام ارزشی فرهنگ ایرانی بیرون نیست. در نتیجه یکی از راه اثبات، و یکی از راه نفی، از همین اساس مایه گرفته و با همین ساخت شکل یافته است. منتها یکی به گونه‌ای مستقیم، و دیگری به گونه‌ای غیر مستقیم. آن راه بینابین نیز به شیوه‌ی مصلحت‌گرایی میانه روانه، باز بر همین اساس مبتنی است. و شاید به دلیل واقع بینی محافظه‌کارانه‌اش، توانسته است قرن‌ها مورد توجه قرار گیرد. و از بسیاری جهات بیشتر با واقعیت عملی هماهنگ بماند.

اما آنچه از این گرایش‌ها برمی‌آید این است که در یک چیز مشترکند. و آن عدم دخالت در وضع موجود، برای دگرگون کردن ریشه‌های آن است.

این وفاداری به ساخت نظام، سبب شده است که هم در نظام معرفتی ـ ارزشی متصوفه و سلسله مراتب ذهنی و ارتباطی و آموزشی آنها، نوعی برداشت از نظام اجتماعی مسلط صورت گیرد؛ و هم در نظام معرفتی ـ ارزشی دانشمندان و اهل سیاست و تاریخ، و ادیبان و مبلغان اخلاقی، چنین مشخصه‌ای نمودار باشد.

چه عارف شیفته و چه دانشمند اخلاقی، چه ادیب پندآموز و چه شاعر تغنی‌گر، همگی بر اساس هنجار و رابطه‌ای به عمل یا نظر یا سخن پرداخته‌اند، یا ارائه طریق کرده‌اند، که از اعتقاد خدشه‌ناپذیر به یک ساخت ذهنی و تاریخی و اجتماعی برمی‌آید. و غالباً همگان تسلیم آنند، و بدان تمکین می‌کنند. یا گویی از آنجا که هنجار دیگری برای برقراری رابطه و رفتار نمی‌شناسند، در شکل و ساخت و نظم پذیرفته‌ی خویش نیز بدان تأسی می‌کنند. یا از آن نسخه‌برداری می‌کنند. به طوری که نشانه‌های اصلی آن را در بازتاب‌های کلامی و رفتاری‌شان به روشنی می‌توان بازشناخت.

بررسی این «رابطه» و ارزش ویژه‌ای که مبنای هر یک از رویکردهای یاد شده است، سبب می‌شود که هم حد و مرز «فردیت» انسان، و کاربرد اجتماعی «خرد» مشخص شود؛ و هم چگونگی «آزادی» و تصور «برابری» و وجود یا عدم «حاکمیت اراده» و «حق تعیین سرنوشت» در دل این نظام، روشن گردد؛ هم اساس روابط و امتیازهای مادی و معنوی در جامعه نمایان شود؛ و هم برداشت و انگاشت انسان ایرانی از ارزش‌هایی که برای حق و شأن و حضور اجتماعی خود، و نحوه‌ی رابطه‌اش با «قدرت» و نظام سیاسی جامعه، اندیشیده است مشخص گردد.

من مبنای این «رابطه» و «ارزش ویژه» را در بدیهی بودن اصلی می‌جویم که اصول و ارزش‌های دیگر، تقریباً به واسطه یا بی‌واسطه، بدان منتهی می‌شود. یا از آن نشأت می‌گیرد. و ادبیات کهن ما در هر نوعش، تجلی‌گاه چرخش و گرایش حول چنین محوری است. به‌گونه‌ای که هم در دور شدن خود از آن، و هم در نزدیک شدنش بدان، همواره حرمت «تابویی» آن را حفظ و محافظت کرده است.

شبان ـ رمگی(۱)

من این اصل را که مبنای روابط اجتماعی است، «شبان ـ رمگی» نام می‌نهم. و آن را در گرو یک نظم اجتماعی مقدر می‌یابم که گروه‌بندی بدیهی و معینی را مشخص می‌کند. بخشی از جامعه را در برابر بخشی دیگر، به هر دلیل و علتی، به امتیازهایی ممتاز می‌شمارد. به بخشی از جامعه حق مالکیت و معنویت و امتیاز تعیین سرنوشت خویش و سرنوشت دیگران را می‌دهد. بخشی از جامعه را نیز به صورت تابع در می‌آورد که نیازمند قیمومت و هدایت و اداره شدن است. خصلت عمومی و اصلی این واقعیت، در تأیید و تأکید بر تفاوت، اختلاف، تضاد، و

به طور کلی نابرابری، نمایان می‌گردد، که پایه‌ی ارزشی هر رفتار و گفتار و پنداری است.

از این نظرگاه، انسان در وجه عام خود، در حکم کودک صغیری است که به سبب نارسایی و عدم بلوغ ذهنی، به قیم نیازمند است. یادر کلیت اجتماعی خود، در حکم رمه‌ای است که بی‌شبان و چوب‌دستش، از هم می‌پاشد، و هرز و هدر می‌رود.

این خصلت فرهنگی، هم خصلت افراد است، و هم خصلت جامعه است. هم در یک واحد کوچک اجتماعی، ساری و جاری است؛ و هم رابطه‌ی انسان و جهان را می‌نمایاند. هم در رابطه‌ی فرد با فرد برقرار است؛ و هم در رابطه‌ی فرد با گروه، یا رابطه‌ی گروه با گروه. حتا در رابطه‌ی فرد با درونش نیز متصور است. جالب توجه این است که هم روابط دوستانه از آن مایه می‌گیرد، و هم روابط دشمنانه. هم کسی که از وفاداری به «وضع موجود» سخن گفته، بر همین مبنا سخن گفته است؛ هم کسی که از «وضع موجود» ناخشنود بوده، و از آن اعراض کرده، یا بر آن تاخته، یا بر افتادن آن را طلبیده است، باز جایگزینی بر همین مبنا و روال پیشنهاد کرده است. و این امر اخیر تراژیک‌ترین جنبه‌ی تاریخی «تناقض» دیرینه‌ی فرهنگی ماست.

هم عنصری و انوری و معزی و نظام‌الملک و جوینی و رشیدالدین فضل‌اله، در پذیرش و تأیید و ترویج و تبلیغ‌شان، تابع و تحکیم بخش این ارزش و رابطه بوده‌اند. و هم ناصر خسرو و کسایی و سهروردی و عین‌القضات و حسن صباح و خواجه نصیر و نقطویه و سربداران و... در اصلاح و اعتراض و اعراض و نفی و انکار و عصیان‌شان.

نه سلسله مراتب باطنیان مصر و الموت از این قاعده مستثناست. نه سلسله‌ی مشایخ و دستگاه و روابط و مدارج تصوف. نه نظام آموزشی

نظامیه‌ها، و نه آموزه‌ها و معیارهای تعلیم و تربیت امیران و شاهانی که فرزندانشان را چون کیکاووس بن وشمگیر به رهنمودها و تجربه‌های خویش فرا می‌خوانده‌اند.

نه فردوسی و بیهقی و ابن‌سینا و غزالی و سعدی و نظامی و صائب و... در تعادل جویی خردمندانه‌شان از این روش و ارزش و گرایش به طور بنیادی عدول کرده‌اند؛ نه سنایی و عطار و مولوی و عراقی و حافظ و... در فاصله‌گیری وارسته، و ترک دنیای عاشقانه و رندانه‌شان، از تأثیر آن مبرا یا برکنار مانده‌اند.

اگرچه این‌ها همه در مجموع، نمایندگان آن دو گرایش منطقی و اشراقی‌اند که در اثبات یا نفی و تصحیح و اصلاح نظری و تعدیل مصادیق قدرت، گفتار و پندار و کردار گویایی داشته‌اند، اما همگان با همه‌ی تفاوت‌ها یا تضادهاشان، به مفهوم مشترکی از قدرت و نظام ذهنی آن و رفتار و پندار ناشی از آن، پای‌بند بوده‌اند که «رابطه‌ی» آدمی را تابع «سلسله مراتب» نگه می‌داشته است. هم عرصه‌ی معنوی و هم عرصه‌ی مادی زندگی انسان‌ها را به «ساخت واحدی» می‌پیوسته است که مشخصه‌ی دیرینه‌ی فرهنگ ایرانی است.

در این فرهنگ، جامعه در هرم قدرتی متجلی شده است که رأس آن کل ساخت و نهادها و تشکیلات قدرت و حاکمیت است، و قاعده‌اش کل نفوس جامعه را دربرمی‌گیرد که ذرات منفرد ناپیوسته‌ای هستند و قدرت مستقیماً بر آنها اعمال می‌شود. در نتیجه هیچ نهاد واسطه‌ای بین فرد و قدرت حاکم تنظیم کنندهٔ رابطه نیست. رأس هرم اساساً برآمدِ حق حاکمیت عمومی انسان‌ها نیست. بل‌که به علل و طرق مختلف، تجسم یک قدرت جدا از همگان، یا منتزع از اراده‌ی انسان‌های عام بوده است. یعنی قدرتی که از انسان عام و اراده و بلوغ ذهنی و خواست و آرزو و

منافع او نشأت نمی‌گرفته است. بل‌که تنها بر انسان اعمال می‌شده است. بدیهی است که عین همین سلسله مراتب در ساخت معرفتی و اعتقادی افراد نیز متبلور بوده است.

همیشه مقام یا موقعی بوده است که چنین قدرتی را به خود منسوب کرده، یا متعلق به خود دانسته است. یا چنین قدرتی به او منسوب شده یا تعلق یافته، و یا تفویض شده است. همواره یک عمل یا عامل برتر و فراتر وجود داشته است که بر عموم انسان‌ها، و طبعاً بر سرنوشت آنها مسلط باشد. حتا سهیم شدن در این قدرت یا بهره‌وری از آن نیز تنها با رعایت آن و حق و شأن و حضورش، وبرای پیروانش، و به خواست و اراده‌اش میسر بوده است.

این قدرت و دارنده‌ی آن، که همه‌ی حق را در خود می‌داشته یا می‌پنداشته است، در نهایت مشروط به امتیاز و شرط و امکان موروثی یا معنوی بوده، که معمولاً کسی که از آنها بی‌بهره بوده نیز خود را بدان‌ها متصف می‌شمرده است.

یکی از بالاترین نمودهای اجتماعی ـ سیاسی ـ اعتقادی این امتیاز، «فّر» پادشاهی بوده است. اما این «فّر» که در دوره‌های متأخر به نیروی معنوی سلطان و حاکم و... تعبیر شده، چیزی نبوده است که شاه یا حاکمی، خود را فاقد آن تصور کرده باشد. به همین سبب نیز این قدرت و مقام، عملاً یک قدرت و مقام مطلق بوده است، که حق مطلقی نیز پدید می‌آورده است. و دیگران را تنها به ازای پذیرش این حق مطلق، و اطاعت از آن، «محق» می‌شناخته، یا به خود نزدیک، یا از خود دور، می‌کرده است. و طبعاً در برابر هیچ کس و هیچ نهادی نیز مسئول نبوده است.

از این راه و بدین ترتیب، همیشه حقیقت مطلق تنها از آن کسانی بوده است که در راستای این قدرت و اعتقاد قرار داشته‌اند. در نتیجه حقیقت

مطلق همیشه در «بالا» و کارکرد و حق «بالایی‌ها» بوده است. هم چنان که پیروی از آن، کارکرد و حق «پایینی‌ها» شمرده می‌شده است. پس حق «آمریت» از آن «بالایی‌ها» و حق «اطاعت» از آن «پایینی‌ها» است. حق تعیین سرنوشت از آن «بالایی‌ها»، و حق تأیید آن از آن «پایینی‌ها»ست. این رابطه‌ای است حق و مقدر. که از آن گزیری نیست. و همیشه هم از پیش تعیین شده است.

اما حضور و شأن و مفهوم این قدرت برتر، تنها در رأس هرم خلاصه و محدود نمی‌ماند. بل‌که آنچه در تاریخ زندگی ایرانی، یک مسأله‌ی ساختی به حساب می‌آید، این است که این نوع ساخت قدرت و امتیاز مادی و معنوی، از رأس هرم تا پایه‌ی هرم، به صورت «سلسله مراتب» طولی یا عمودی پذیرفته‌ای برقرار بوده و تکرار می‌شده است. همچنان که در موقعیت‌ها و مقام‌های برتر و فروتر، در هرگونه درجه‌بندی فردی یا گروهی و اجتماعی نیز به صورت عرضی یا افقی، متجلی می‌شده است.

هر کس در هر موقعیتی، و به اعتباری، خود رأس هرم کوچکتری به حساب می‌آید که در هرم‌های بزرگتری محاط است. همه به ابتلای «قدرت» مبتلایند. رابطه‌ی انسان‌ها با هم، نه رابطه‌ی برابر، بل‌که رابطه بالا و پایین، رئیس و مرئوس، سلطان و رعیت، رهبر و پیرو، یا همان شبان و رمه است. خواه این شبان ـ رمگی درون یک خانواده باشد، خواه در حد یک محله یا روستا و صنف و گروه و طبقه و شهر و کشور، و خواه در یک مذهب و طریقت و فرقه و جنبش و دعوت و مدرسه و خانقاه و... اصل، برقراری قداست آن بالایی است. و به قول نظام‌الملک کسی را نرسد که در آن تردید یا خدشه‌ای کند.

یک شبان همیشه در هر گوشه‌ای و هر بخشی از جامعه که باشد، رمه‌ای دارد. یا رمه‌ای پیدا می‌کند. هیچ کس هم که نباشد، بالاخره زن و

بچه‌ای در میان خواهد بود، یا برادر کوچکتری، یا همبازی خردتری، یا شاگردی و... هرکس خود را در درون به صورت شبانی تصور می‌کند. اگرچه خود در بیرون، نسبت به شبان بزرگ‌تر، جزء رمه به حساب می‌آید. باز همان ساخت و سنت «شبان ـ رمگی» را نسبت به زیردستان خود، یا اساساً نسبت به کسانی که به لحاظی از خود فروترشان می‌انگارد، اعمال می‌کند.

رابطه‌ی بالا و پایین، خواه ناخواه امری نیست که تنها در هویت اجتماعی و سلسله مراتب اداری و سیاسی متصور یا مجسم باشد. بل‌که این یک ارزش بدیهی و اعتقادی است که تأثیر قطعی و قاطع در ذهنیت جامعه نیز دارد. و از راه روان‌شناسی فردی و اجتماعی، به صورت مشخصه‌ی اصلی این نظام فرهنگی درآمده است. ترتیب و آیین جامعه و انسان بر همین نظم و نسق است. کارکرد آن کسی که در رأس هرم بزرگ جامعه است، از راه سلسله مراتب، این است که «ترتیب و آیین ملک را به جای خویش باز برد، و اندازه‌ی درجه‌ی هر کسی پدیدار کند. ارزانیان را به پایه‌ی خویش رساند، و نا ارزانیان را دست کوتاه کند، و به کار و پیشه‌ی خویش فرستد».(۲)

آن که درباره‌ی «سیاست مدن» می‌نویسد نیز قصدش در واقع پرداختن دستگاهی برای «عدالت» یا نظریه‌ای حقوقی و... نیست. بل‌که مقصودش پرداختن به اموری است که مایه‌ی استحکام نظام می‌شود. و حتا فایده‌ی حکمت عملی را در این می‌داند که فضایل و طریق کسب آنها و رذایل و راه‌اجتناب از آنها را به ما می‌آموزد. و ما را از کمالات انسانی برخوردار می‌سازد. و هنگامی که به توضیح این فضایل می‌پردازد، دانسته می‌شود که فضیلت به معنای حفظ موقع و مقام هر کسی است. و اساساً خداوند مردم را از حیث عقول و آراء متفاوت خلق کرده است، و به همین

سبب اختلاف در طبقات اجتماعی حاصل می‌شود. اگر همه‌ی مردم از زمره‌ی ملوک و فرمانروایان و یا جملگی از اهل کسب و حرفه بودند، جامعه قوام نمی‌یافت و نظام آن می‌گسیخت. اگر همه غنی بودند هیچکس به دیگری در امور اجتماعی معاونت و برای او کار نمی‌کرد. و اگر همه تهیدست بودند از زیان و نومیدی هلاک می‌شدند.(۳)

پس هر کس باید در تکافوی نیازها و حل مسایل و حرکت در مدار معین خویش باشد. کار هرکس تنها به دست خود اوست. و آن‌که در رأس امور است کار و کارکردش حفظ استحکام همین بنیان، و نگهداری رعایا در فرمان است. زیرا می‌داند که وقتی کشور از ترتیب بیفتاده باشد، چنین می‌شود: شریفان مالیده شوند، و دونان با دستگاه گردند. و هر که را قوتی باشد هر چه خواهد کند. و کار مصلحان ضعیف شود، و بدحال گردند. و مفسدان توانگر شوند. و کمتر کسی به امیری رسد، و دون‌تر کسی عمیدی یابد. و اصیلان و فاضلان محروم مانند. و هر فرومایه‌ای باک ندارد که لقب پادشاه و وزیر بر خویشتن نهد... رعیت بی‌فرمان شود. و لشکریان دور از دست گردند. و تمییز از میان مردم برخیزد.(۴)

از «نامه‌ی تنسر» و «پند نامه‌ی اردشیر بابکان» و «مینوی خرد»، و نیز اندرزها و پند نامه‌های دیگری که جا به جا در شاهنامه، گرایش و منش انسانی ایران باستان را می‌نمایانند، تا کتابهای دوره‌ی هزار ساله‌ی زبان دری، چه از نوع قابوس‌نامه و سیاست‌نامه، یا اخلاق ناصری و نفایس الفنون آملی و جامع مفیدی و...، و چه از نوع مرزبان نامه وکلیله و دمنه و مقامات حمیدی و انوار سهیلی و... یا تاریخ‌های بلعمی و بخارا و بیهقی و راحت‌الصدور و سیرت جلال‌الدین و جهانگشا و رشیدی و وصاف و گزیده‌ی مستوفی و حبیب‌السیر و ناسخ‌التواریخ و... و چه کتاب‌های اهل حق و تصوف چون کشف المحجوب و طبقات الصوفیه و اسرار التوحید و

آثار ژنده پیل و تذکرةالاولیاء و مناقب العارفین افلاکی و... همه به چنین ساخت ذهنی و عینی صریح و مشخصی احاله می‌یابند. بر اینها مزید می‌شود کل قصاید و منظومه‌ها و مثنوی‌های حوزه‌ی مدح و داستان و اخلاق و آموزش و... حتا آثار فلسفی و یا روایی عامیانه و افسانه‌ها که باز بر مبانی این «رابطه‌ی» بدیهی و خدشه‌ناپذیر تأکید می‌ورزند.

آن اصل خدشه‌ناپذیر و رابطه‌ی «شبان ـ رمگی»، با تفاوت‌هایی اندک، که احیاناً از این اثر تا آن اثر، یا از این حوزه‌ی ادبی تا آن حوزه‌ی تاریخی و... یافته است، هم چنان در تمام این آثار نمایان و ساری و جاری است. و چون و چرایی هم در آن نیست.

شاید این تأکید بر اصل «شبان ـ رمگی»، به گمان بعضی، کمی مبالغه‌آمیز آید. و گمان رود که وجوه دیگر این ادب و فرهنگ را در باب انسان و روابط اجتماعی از یاد برده‌ام. اما تأکید می‌کنم که اولاً این اصل چندان در ساخت فرهنگی ما ریشه‌دار است که بندرت می‌توان شعر و سخن و بحث فلسفی و اخلاقی و... یافت که از آن برکنار مانده باشد. و چنانچه حرف و سخنی برکنار از آن نیز پیدا شود، استثنای منحصر و غیر قابل تعمیمی است که نمی‌تواند مشخصه‌ی ذهنیت پیش از مشروطه‌ی ما محسوب شود.

ثانیاً من در این بحث تنها به طرح و مبنای اساسی در جهت ترسیم نوع چهره‌ی انسانی، به ویژه با توجه به موقعیت ارادی و فردیت او پرداخته‌ام. و بر آن نیستم که در این بحث همه‌ی خطوط چهره‌ی این فرهنگ و ادب را باز نمایم. ضمناً بر یک نکته نیز مشخصاً تکیه می‌کنم. و آن این است که تا کنون غالباً پژوهشگران بر وجوهی از فضایل اخلاقی و رفتاری و ارزش‌های عالی و متعالی گذشته‌ی ما پرداخته‌اند که جا دارد با توجه به

چنین ساخت و گرایش اساسی، دوباره ارزیابی شود. هر فضیلت و رذیلتی باید در کل دستگاه ارزشی این نظام سنجیده شود. و تنها در چنین حالتی است که جنبه‌ها و پی‌آمدهای دیگر فضایل و مکارم اخلاقی ما نیز روشن می‌گردد.

در جامعه‌ای که بر نظم و امتیاز و رابطه‌ای ویژه استوار است، اخلاقیات و رسوم و عادات و روش و منش معین و متناسبی اشاعه می‌یابد که پیش از هر چیز، با حفظ و برقراری همان نظم و امتیاز هماهنگ است. نظمی که بر عدالت اجتماعی و آزادی و خرد و اراده‌ی آگاه آدمی مبتنی باشد، روش‌های اخلاقی و رفتارهای فردی و اجتماعی متناسب با خود را می‌طلبد. نظمی هم که خواه از نظر سیاسی و اقتصادی و خواه از لحاظ اعتقادی و اندیشگی بر امتیاز و سلسله مراتب استوار است، سلوک و اخلاق مربوط به خود را می‌جوید.

به همین سبب نیز «مدینه‌های فاضله»ای که در گذشته پیشنهاد شده است،(۵) در نهایت چیزی جدا از همان اعتقادات و ارزش‌های تخطی‌ناپذیر نبوده است. به همین دلیل نیز غالب آنها دچار تناقضی حل ناشدنی و آشکار باقی مانده است. یا اساساً چشم‌انداز خود را اتصال به موجودات روحانی و غیر زمینی قرار داده است.

در این میان البته گاه پای اشعار و آثار متفاوتی چون بعضی از غزل‌های حافظ، و چند قصیده‌ای از ناصر خسرو و ... نیز به میان می‌آید که توجه دقیق‌تری را می‌طلبد. اگرچه به نظر من این‌ها نیز به اعتباری خود باز در مفصل همان «تناقض» قرار می‌گیرد. و از بابت روشن‌گری این ذات متناقض فرهنگی بس ارزشمند است.

این گونه آثار از یک سو روایت‌گر پای‌بندی به نظام و واقعیت سخت دل‌شکن و آزاردهنده است. و از سوی دیگر، اعتراض به آن و نفی و طرد

آن را فریاد می‌کند. بی‌آنکه در این اعتراض و نفی، نظمی مخالف یا متفاوت یا متضاد با آن پیشنهاد شود. گویی این «ذهنیت» جز در جهت تلطیف یا تعدیل یا جا به جایی مصادیق چنین نظمی، کارآیی نداشته است. پس همواره یا از آن کناره گرفته است. یا مصداقی دیگر را پیشنهاد کرده است. و این همه به امید برقراری تعادلی بوده است که خود صورت دیگری از همان ساخت و مفهوم اصلی است.

با این همه شعر کسی چون حافظ از بابتی، و سخن کسی چون ناصر خسرو از بابتی دیگر، در حد فاصل آن دو گرایش یاد شده است. با این تفاوت که اگر حد فاصل سعدی جنبه‌ی اثباتی دارد، گرایش اینان حاوی نفی است. جنبه‌ی اندوه‌بارش نیز در همین است که اساس مشکل را نه در اصل «مفهوم» بل‌که تنها در «مصداق» آن می‌یابد. از این رو هم «مفهوم» رایج معین درباره‌ی نظم اجتماعی ـ کیهانی را می‌پذیرد، و هم مدام مصادیقش را نفی می‌کند. در نهایت مصداق‌هایی هم که خود ارائه می‌دهد، با آن دیگرها تفاوتی ماهوی ندارد.

ناصر خسرو وضع دردناک‌تری نیز می‌یابد. اگرچه خود متوجه آن نیست. او در تعصب سخت و اعتراض اخلاقی و زهد عبوس خود، از یک سو تنها راه چاره را فاصله‌گیری از این نظم دنیایی می‌پندارد. و از سوی دیگر، بر آن است که مصداق نظم مسلط را در همین دنیا تعویض کند. در حالی‌که مصداق قابل پذیرش او نیز باجی به مصداق نفی شده نمی‌دهد. و میان خلافت بغداد و خلافت قاهره، در اساس تفاوتی نیست. (۷) هم چنان که میان نظام حکومتی شاه شجاع و امیر مبارزالدین نیز در زمان حافظ، تفاوتی ماهوی وجود ندارد.(۸)

به هر حال ما همواره با چنین تناقضی زیسته‌ایم، و خود را با آن منطبق کرده‌ایم. در نتیجه بسیاری از مسائلی که می‌تواند مانع و رادعی در راه

رشد و اعتلای آدمی تلقی شود، برای ما به صورت اصول و عقاید و عادات و اخلاقیات سنتی و ارزش‌های بدیهی در آمده است. همواره نیز پشت کننده‌ی بدان‌ها، از هر جنبه و هر نظرگاهی، مبغوض و مطرود و مردود و ملعون و... تلقی شده است.

به هر گوشه از ادب پارسی که بنگریم رنگ و نشانی از هستی استبداد زده‌ی ما، و رابطه‌ی شبان ـ رمگی دیرینه، پدیدار می‌شود. حتا اگر کتابی به هیچ روی و از هیچ راه به این «مفهوم رایج» مربوط نشود، گویی «مقدمه» و «دیباچه‌ی» آن محمل مناسبی بوده است برای بازتاب این ابتلای عمومی. اصرار و ابرام در این امر تا حدی است که مقدمه‌ی آثار شاعران و نویسندگان این هزار ساله به راستی عبرت‌انگیز است، و خود عرصه‌ی پژوهشی دامنه‌دار است که فعلاً قصد پرداخت به آن را ندارم.

به هر حال سابقه‌ی ذهنی و تاریخی ما، این مفهوم رایج و ابتلای سلسله مراتب را به تمام عرصه‌های حیات تعمیم داده است. وپیش از هر چیز نیز تبلور آن را در هرم قدرت جامعه، چنین توجیه و تحلیل کرده است:

جهان بر سلاطین گردد، و هر کسی را که برکشیدند، برکشیدند. و نرسد کسی را که گوید چرا چنین است.(۹) و ملوک هر چه خواهند گویند، و با ایشان حجت گفتن روی ندارد.(۱۰) زیرا قوت پادشاهان را خدای بزرگ به آنها عطا کرده، و بر خلق زمین واجب کرده که بدان قوه بباید گروید.(۱۱)

ملک تالی دین است. و هر که دین او پاک‌تر و عقیدت او صافی‌تر، در بزرگداشت جانب ملوک و تعظیم فرمان‌های پادشاهان مبالغت زیادت واجب شمرد، و هوا و طاعت و اخلاص و مناصحت ایشان را از ارکان دین

پندارد. و اگر این مصلحت بر این سیاقت رعایت نیافتی نظام کارها گسسته گشتی.(۱۲)

البته این معنا تنها بر زبان یک سیاست‌مدار یا خدمت‌گزار حکومت، چون بیهقی، و یا دبیر حاشیه نشینی چون نصراله منشی جاری نیست. بل‌که هواداران هر فرقه و گروه و گرایشی نیز بر همین اساس، به تبیین کارکرد و مفهوم «شبان ـ رمگی» پرداخته‌اند. اگرچه هر یک به سائقه‌ی گرایش متفاوت خویش، انتظار خود را از این اصل نیز بیان داشته‌اند. که در اینجا تنها به ذکر چند نمونه به ترتیب از یک مذهبیِ متعصب، یک صوفی سرگردان، یک عالم اخلاق، و یک شاعر وادیب جهان‌دیده بسنده می‌کنم؟:

پادشاه راعی رعیت باشد، و راعی را با آفتاب مشابهت کرده‌اند که بر همه‌ی بقاع به نیک و بد تافته شود. و نیک و بد دنیا به حجت ظاهر شود. و به قیامت پدید آید محق از مبطل و تقی از شقی و موافق از منافق (۱۳)

پادشاه چون شبان است و رعیت چون رمه. بر شبان واجب باشد که رمه را از گرگ نگاه دارد، و در رفع شر او بکوشد. و اگر در رمه بعضی قوچ با قَرَن باشد، و بعضی میش و بی‌قرن، صاحب قرن خواهد که بر بی‌قرن حیفی کند، و تعدی نماید، آفت او زایل کند.(۱۴)

سلطان سایه‌ی هیبت خدای است بر روی زمین. یعنی که بزرگ و برگماشته‌ی خدای است بر خلق خویش. پس بباید دانست که کسی را که او پادشاهی و فّر ایزدی داد، دوست باید داشتن، و پادشاهان را متابع باید بودن و با ملوک منازعت نشاید کردن، و دشمن نباید داشتن.(۱۵)

نخستین ابیات باب اول بوستان نیز به چنین نظام ارزشی و مراتب و چشم‌اندازهای آن ناظر است:

شنیدم که در وقت نزع روان

به هرمز چنین گفت نوشیروان
که خاطر نگهدار درویش باش
نه در بند آسایش خویش باش
نیاید به نزدیک دانا پسند
شبان خفته و گرگ در گوسپند
برو پاس درویش محتاج دار
که شاه از رعیت بود تاجدار
رعیت نشاید به بیداد کشت
که مر سلطنت را پناهند و پشت
مراعات دهقان کن از بهر خویش
که مزدور خوشدل کند کار بیش(۱۶)

این نیز پیشنهادی مصلحت‌گرایانه از گلستان سعدی است که نوع فضیلت اخلاقی را در روابط انسان‌ها، مطابق گرایش مسلط تعیین می‌کند. و اصل قدرت را مبنای رفتار می‌نمایاند:

ناسزایی را که بینی بختیار
عاقلان تسلیم کردند اختیار
چون نداری ناخن درنده تیز
با بدان آن به که کم گیری ستیز
هر که با پولاد بازو پنجه کرد
ساعد سیمین خود را رنجه کرد
باش تا دستش ببندد روزگار
پس به کام دوستان مغزش برآر(۱۷)

تعمیم و اشاعه‌ی این روش و گرایش، به روان‌شناسی و رفتار ویژه و دیرینه‌ای انجامیده است که از راه چند مشخصه‌ی بارز، همگان را به

نوعی حامل و عامِل، یا تابع و مطیع قدرت و حقِ‌ناشی از آن تبدیل می‌کرده است. از این‌رو بازتاب‌ها وگونه‌های مکمل این «شبان ـ رمگی» را در سطح‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی چنین می‌توان تبیین کرد:

الف ـ پدرسالاری که نمودار تمرکز قدرت و حق و شأن آن در فرد شاخص خانواده تا جامعه و جهان است.

ب ـ مردسالاری که نمودار تمرکز قدرت و حق و شأن آن در دست جنس اول است. از بالا تا پایین جامعه.

ج ـ رئیس، پیر، شیخ، ارباب، آقا، مراد، قطب، مقتدا، مرشد، پیشکسوت، مرجع سالاری که خود نمودار قدرت و حق و شأن در درجه‌ها و موقعیت‌های گوناگون اجتماعی، آیینی، عقیدتی، فرهنگی، حرفه‌ای و... است. و هرگز نباید آن را با ضرورت رعایت حرمت و ادب و ارادت به بزرگان و پیران و استادان و... مشتبه کرد.

د ـ من محوری که نمودار تصور و تمرکز قدرت و حق در خویش است.

نابرابری حقوق

این‌ها همه نمودار فرهنگی است که در آن، حاکمیت و قدرت و حق از آن همه‌ی آحاد انسانی نیست. و همیشه هر حق و حرمتی، سایه‌ای از زور و ترس نیز فرو می‌افکند. در نتیجه به ازای ارزش و حق هر فرد، ارزش و حق فرد دیگر نادیده گرفته می‌شود، یا که از میان می‌رود. همیشه در هر گوشه از جامعه، مرجعی و ریش سپیدی و رئیسی و شاهی و شاه‌چه‌ای و قدرتمندی و ارباب و مقتدا و مرادی هست که هم بر سنت و آیین شبان ـ رمگی تأکید می‌ورزد، و هم فردیت دیگران را به ازای حفظ فردیت خویش، دستخوش نفوذ و فشار و تأثیر عوامل و اجزای گوناگون این نظام

سلسله مراتبی می‌کند. در نتیجه امکان اراده و خلاقیت آزاد فرد را از او سلب می‌کند. و توان سازنده‌اش را به حداقل می‌رساند، یا همیشه وابسته به دیگری نگه می‌دارد.

نمودهای ریشه‌دار این دستگاه نظری و عملی را در رفتار هر فرد، می‌توان درعرف و عادت و سلوک و اخلاق و ویژگی‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی دیرینه‌ی ما باز جست. مانند من محوری، کیش شخصیت، نخبه‌گرایی، سلطه‌طلبی، خودپرستی‌های عقل کلی، شیوه‌های مرید و مرادی، خویشتن بزرگ پنداری‌های حتا خیرخواهانه!، حامل حقیقت مطلق پنداشتن خویش، باطل انگاشتن عقاید دیگران، مفاخره‌های زورگویانه یا بی‌خبرانه یا متعصبانه و... هم چنان که پیامدهای اندیشگی و اعتقادیِ جمعی آن را در قبال جهان و طبیعت و قدرت برتر، می‌توان در «بندگی و خاکساری و فرودستی و بی‌مقداری ذلیلانه»، «ترس»، «تسلیم‌پذیری»، «اعتقاد به بی‌اعتباری زندگی»، « عدم رستگاری انسان در این دنیا» و ... مشاهده کرد، که کارآیی همه‌ی اینها نخست در نفی «فردیت» و ارادهٔ آدمی، و طبعاً نفی حق و شأن و حضور اوست.

پیداست که حفظ موقعیت افرادی بدین گونه نابرابر، نمی‌تواند با اصل برابری انسان‌ها هماهنگ باشد. و آنچه در فرهنگ ما دستاوردی در باب برابری محسوب شده است، در اساس، مربوط به منشأ پیدایش آدمی و آفرینش است. البته این دستاورد نسبت به آنچه پیش از آن در نظام کاستی یا طبقات معین و غیر قابل نفوذ، در ایران پیش از اسلام حاکم بوده است، خود نقطه‌ی عطف ارزشمندی است. اما هرگز به «برابری» در معنای حقوق بهره‌وری اجتماعی ارتباطی ندارد.

این گونه نظریهٔ برابری، تنها تصوری از برابری در ارزش زیستی و نژادی است، و نه در تحقق ارزش اجتماعی انسان. نظام اجتماعی هم چنان

اساس نابرابری، و حتا نفی عملی همین ارزش نظری است. از این رو از این‌گونه اعتقاد و برابری، در عمل تعارفی بیش نـمی‌مانده است. چـه در عمل و چه در نظر، به تصور بـرابـری انسـان‌ها در حـقوق و آزادی‌هـای اجتماعی نمی‌انجامیده است. هم چنان که درباره‌ی به اصـطلاح «جـنس دوم» نیز از این گونه تعارفات و ارزش گزاری‌های مجرد، بسیار دیده شده است، حال آن کـه سـرتاسر زنـدگی اجـتماعی و سیاسی و اقـتصادی و فرهنگی ما، زن را به یک موجود فرعی و تابع و «متعلقه‌ی» مرد تـبدیل می‌کرده است. و کارکرد ویژه‌ای برایش در نظر می‌گرفته، که از اندیشه‌ی «نابرابری» نتیجه می‌شده است، و نه فقط از موقعیت و نوع جنسیت او:

زن خوب فرمانبر پارسا
کند مرد درویش را پادشا
که را خانه آباد و همخوابه دوست
خدا را به رحمت نظر سوی اوست
چو مستور باشد زن و خوبروی
به دیدار او در بهشت است شوی
دلارام باشد زن نیکخواه
ولیکن زن بد خدایا پناه
در خرمی بر سرایی ببند
که بانگ زن از وی برآید بلند
چو زن راه بازار گیرد بزن
وگرنه تو در خانه بنشین چو زن
اگر زن ندارد سوی مرد گوش
سراویل کحلیش در مرد پوش
چو در روی بیگانه خندید زن

دگر مرد گو لاف مردی مزن
زبیگانگان چشم زن کور باد
چو بیرون شد از خانه در گور باد
چه نغز آمد این یک سخن زان دو تن
که بودند سرگشته از دست زن
یکی گفت کس را زن بد مباد
دگر گفت زن در جهان خود مباد
زن نو کن ای دوست هر نوبهار
که تقویم پاری نیاید به کار(۱۹)

عشق که شریف‌ترین و آرمانی‌ترین رابطه‌ی بی‌واسطه میان انسان‌هاست، از اندیشه‌ی نابرابری تأثیر دوگانه‌ای گرفته است. از یک سو حضور رابطه‌ی هماهنگ و یگانه میان زن و مرد را از میان برده، یا مخدوش کرده است. و از سوی دیگر به عشق مذکر گراییده که سرتاسر ادبیات ما را به خود اختصاص داده است. و اساسش اغلب بر رابطه‌ای یک سویه میان آقا و برده است.

به هر حال اگر ارزش برابر در بهره‌وری از حق و شأن و حضور و قدرت مادی و معنوی تحقق نیابد، و موقعیت هر کس از پیش، و بنا به علل و عوامل گوناگون و فراتر از کار و کارکرد و توان و دستاوردش تعیین شده باشد، دیگر چگونه می‌توان از مساوات سخن گفت؟ برابری در این منطق، مبتنی بر حفظ موقعیت از پیش تعیین شده است، و نه در تغییر آن به سود همگان. فرد از موقعیت اجتماعی‌اش منتزع نیست. انسان در رابطه‌هایش شناخته می‌شود، و تحقق می‌یابد. شأن و حضور و حق و قدرتش در گسترش همین رابطه معنا می‌شود. حال آن که حفظ سنت نابرابر موقعیت‌ها و امتیازها، گستره‌ی روابط آدمی را تنگ‌تر و تنگ‌تر

می‌سازد. مسأله با ستایش‌های تو خالی و تعارف‌های بی‌مزه و احترام گزاری‌های بی‌ضمانت اجرا به فقیر و غنی و ارباب و برده، و کارگر و کارفرما و زن و مرد نیز حل نمی‌شود. تنها هنگامی می‌توان به برابری انسان‌ها در نظام ارزشی یک جامعه باور داشت که در آن نظم و نهاد، راه و حق و امکان عملی و حقوقی و قانونی شکوفایی استعدادها و کارآیی‌های انسانی مشخص و معین و در دسترس همگان باشد. بدیهی است که چنین وجهی، از مشخصات فرهنگ سنتی ما نیست.

ساخت استبدادی ذهن

جامعه‌ای که اساسش بر ساخت استبدادی قدرت و معرفت است، مشخصات و مختصات افرادش را نیز مطابق نمونه‌های مطلوب رفتاری و پنداری خود می‌آراید. ساخت استبدادی ذهن، زاییده و زاینده‌ی ساخت استبدادی جامعه است. مشخصه‌ی زندگی کسانی است که در برابر قدرت و بالا دست زبونند، و نسبت به زیر دست، مستبد و خودسر و خودرای.

این ساخت استبدادی، کل انسان و جهان را ملاک روابط آدمی قرار نمی‌دهد، بل‌که روابط انسان‌ها را تنها مطابق ارزشهای تعیین شده توسط بخشی از انسان‌ها، معین می‌کند. ساخت استبدادی ذهن به رغم همه‌ی بحث‌ها و جدل‌های دراز دامن درباره‌ی جبر و اختیار، در عمل و در تحلیل نهایی، قدرت اراده و آزادی آدمی را به عاملی دیگر وابسته می‌دارد. و یا آن را تنها به امکان و حرکت و کنشی در محدوده‌ی یک نظام اندیشگی و اجتماعی تغییرناپذیر، محدود و معین می‌کند.

بحث‌های تجریدی راجع به این که انسان مجبور است، یا مختارِ فعل خویش است، اغلب از حوزه‌ی فلسفه و کلام و... فراتر نمی‌رود. به ویژه به

عرصه‌ی زندگانی عملی و ساخت اجتماعی نمی‌کشد. آنچه در این گونه بحث‌ها از «آزادی» اراده می‌شود، یک امر جدا از فعلیت یافتن اراده‌ی انسان در اداره‌ی جامعه، و دخالت در سرنوشت و نظام اجتماعی است. از این رو در اساس، در این گرایش، حاکمیت و قدرت اراده‌ی آزاد و آگاه آدمی، برای رابطه‌گیری و برقراری مناسبات آزاد، محلی از اعراب ندارد. نه قرارداد و قانونی از آن حمایت می‌کند، نه در نهادی اجتماعی تبلور می‌یابد. ارزش آدمی همواره در سیطره و دایره‌ی معین نظم معلوم، مفهوم است. خویشکاری انسان، کارآیی او را در این نظم، معین می‌دارد. او در نبرد میان نیکی و بدی شرکت می‌جوید، اما تنها مطابق ضابطه‌ها و امکان‌هایی که همین نظام اجتماعی و مقدر تعیین کرده است. و این شرکت جستن برای دگرگونی بنیادی آن نیست. در هر رابطه پای کسی دیگر نیز به میان می‌آید که برتر یا تعیین کننده است. از فردی‌ترین و جزیی‌ترین روابط انسانی تا پیچیده‌ترین و کلی‌ترین مناسبات اجتماعی تابع همین قاعده و ضابطه است. کمتر حرکتی در نفی و انکار و سست گرفتن این قاعده و ضابطه پذیرفتنی است. هم در شاهنامه این نظم مقدر اجتماعی به یک اصل و تابوی بزرگ می‌گراید.(۲۰) و هم در مدینه‌ی فاضله‌ی سعدی. فقدان اراده‌ی آزاد، تنها در برقراری رابطه با آدمی محسوس نیست، بل‌که رابطه‌گیری مستقیم و بی‌واسطه با طبیعت را نیز مخدوش می‌کند، و پیرو خود می‌سازد.

فرهنگ مبتنی بر رابطه‌ی ارباب ـ رعیتی، چه به صورت اقطاع، چه به شکل تیول، چه همراه با وابستگی برده‌وار دهقان به زمین، و چه به گونه‌ی دیگر، بخش بزرگی از انسان‌ها را فاقد اراده‌ی آزاد برای ارتباط مستقیم با طبیعت می‌خواهد. در نتیجه چنین انسانی نه در بهره‌گیری از طبیعت، و نه در رابطه‌گیری با آن، حق و شأن و قدرتی نداشته است. دهقان وابسته به

زمین حتا از ابتدایی‌ترین شکل رابطه‌گیری با بخش‌هایی از هستی طبیعی محروم می‌ماند. چنین کسی نمی‌توانسته است جایی فراتر از حوزه‌ی زحمت و مشقت خود را نیز ببیند. چه رسد به این که از مواهب آن بهره برد.

بدین ترتیب، هم رابطه‌ی انسان با انسان، فرعی بر نظام مسلط اجتماعی بوده است، و هم رابطه‌ی انسان با طبیعت. به طبع چنین ساختی نمی‌تواند بر آزادی فرد استوار باشد. هر رابطه‌ای با رنگ و انگ‌های گوناگون، مانند حرمت فلان و رعایت بهمان و رضایت بیسار و... تنها بر اساس استبداد برقرار می‌شود. استبداد خصلت رابطه‌ی «بالایی‌ها و پایینی‌ها»ست. رابطه‌ی «بالا ـ پایین» نه تنها در جامعه و نظام مناسبات، بل‌که در اساس ارزشها و طرح ذهنی و معرفتی افراد نیز برقرار است. ذهن افراد باگونه‌ای «استبداد» پرورده می‌شود که گویی جز آن وجه دیگری متصور نیست. به ویژه که این استبداد همواره با «حق» جابه‌جا و جایگزین می‌شود. پس هر کسی درون خود شبانی است که به خود حق می‌دهد چوب‌دستش را بر سر رمه‌اش فرود آورد. رابطه‌ی جامعه بر اساس و به یاری این چوب‌دست برقرار می‌شود، یا برقرار می‌ماند. چه تعلیم و تربیت، چه روابط سیاسی و اداری و حکومتی، چه روابط میان لایه‌ها و طبقات اجتماعی، از همین ساخت و ابزار یاری و مایه می‌گیرد تا برقرار ماند. رابطه با بسیاری از عوامل و پدیده‌ها و اشیاء در حکم «تابو» جلوه می‌کند. همواره لایه‌ای از ترس بر «حرمت» کشیده است. در نتیجه هر رابطه‌ی درونی و اعتقادی را نیز به چنین شائبه‌ای می‌آلاید. راز بسیاری از تهدیدها و انذارها را در پندها و انذارهای اخلاقی و... در همین ویژگی باید جست. چوب دست همیشه روی سر افراد هست، تنها شکل فیزیکی آن مهم نیست. بل‌که مهمتر از آن تصویر ذهنی است که در نهانی‌ترین

لایه‌های درون «پیرو و مطیع» نیز نمودار است. بسیار طبیعی می‌نماید اگر که پردازندگان یا مؤلفان این ساخت استبدادی ذهن، از این تصویر ذهنی به «وجدان» تعبیر کنند تا اصل برقرار ماند. بیهوده نیست که تمام تلاش عرفا و فاصله‌گیران از این نظام اجتماعی و ذهنی، بر آن متمرکز بوده است که جای این «ترس» را با «عشق» عوض کنند.

تقدیر

در سیطره‌ی چنین روابط و عوامل و نیروهایی، «خردمند آن است که خویش را در قبضه‌ی تسلیم نهد، و بر هول و قوت خویش و عدتی که دارد اعتماد نکند.»(۲۲) یعنی همکاری با نظم مقدر، اساس حرکت و کوشش آدمی است. حقی برای دگرگون کردن این نظم متصور نیست.

دو چیز محال عقل است. خوردن بیش از رزق مقسوم، و مردن پیش از وقت معلوم.

قضا دگر نشود گر هزار ناله و آه
به کفر یا به شکایت برآید از دهنی
فرشته‌ای که وکیل است بر خزاین باد
چه غم خورد که بمیرد چراغ پیر زنی
به نانهاده دست نرسد، و نهاده هر کجا که هست برسد.(۲۳)

شاید چنین مفهومی از تقدیر در سنت و عادت فرهنگی ما آرام‌بخش باشد. اما چنین آرامشی از سر انفعال است. نخستین برآمدِ منفی این پذیرش و آرامش نیز این است که اصل قدرت را به یک تقدیر اجتماعی بدل کرده است. قدرتی که تخطی نمی‌پذیرد، و قطعی و همیشگی انگاشته می‌شود، وکسی حق دخالت در آن ندارد زیرا «با قضا مغالبت نرود».(۲۴)

فرهنگ ایرانی در پی شکستن راز تقدیر نبوده است، بل‌که در راز ایستاده است. آن را پذیرفته است. هر چه را نمی‌داند، اما از اتفاقش در شگفت است، به آن راز پیوند می‌دهد.

ادبیات ایرانی در بخش اعظم خود، بیان رازهای جهان را تعهد کرده است، و در مرحله‌ی باور و تسلیم به آنها قرار دارد، نه در مرحله‌ی شناخت آنها یا تردید در آنها. شاید این با فرمانبرداری کورکورانه از تقدیر تفاوت داشته باشد. اما هرچه هست عاملی نیرومند برای تداوم وضع موجود است که به سود همگان نیست. در این پیروی و تسلیم، گاه رعایت سنت‌ها و قوانین اجتماعی نیز در میان می‌آید. اما نمی‌توان آن را مساوی شناخت قوانین تاریخی و اجتماعی و هماهنگی با آنها دانست.

توجیه رمز این گونه تسلیم و احتراز از جستن و یافتن علت آنچه پنهان و مرموز است، در ایمان قطعی به خیر و کمال نظام جامعه و نظام کیهانی نهفته است. در این نظام، هر کس و هر چیز در جای ضرور و شایسته‌ی خود انگاشته می‌شود. این گونه آرامش و سکون و اعتدال، تنها در تصوری ایستا از جهان و جامعه، می‌تواند پدید آید:

چو دولت نبخشد سپهر بلند
نیاید به مردانگی در کمند
نه سختی رسد از ضعیفی به مور
نه شیران به سر پنجه خوردند و زور
چو نتوان بر افلاک دست آختن
ضرورست با گردشش ساختن(۲۵)

این تصور ایستا از جهان و جامعه، تقدیر را به صورت قانون زندگی، و برای زندگی درمی‌آورد. پس نمی‌توان بر آن شورید و آن را بر هم زد. اما می‌توان کردار آدمی را با این قانون سنجید. از همین راه است که تقدیر به

قانون اخلاقی و کیفر مبدل می‌شود.(۲۶)

این همه تأکید بر ناپایداری و بی‌اعتباری روزگار و پستی دنیا، در سرتاسر ادبیات کهن ما، ناشی از چنین دستگاه نظری و ساخت اجتماعی است که به تقریب جایی برای اراده‌ی آزاد فرد باقی نگذاشته است. هرگونه رستگاری و روش و منش و گرایش نیک را در تسلیم و وفاداری به ارزش‌هایی وابسته و پیوسته است که به تداوم سنت و آیین یاری می‌کند.

خرد

در این روابط و نظام ارزش‌ها کاربرد خرد اهمیت ویژه‌ای می‌یابد، و مهمترین عامل در رستگاری آدمی و برقراری تعادل اجتماعی تلقی می‌شود. خرد به یاری فرد می‌آید تا بر این لبه‌ی تیغ، در حفظ تعادل و توازن بکوشد. بر عهده‌ی خرد است که آدمی را از آنچه در بیرون و درون گرفتاری‌زاست برهاند.

شناخت راه و رسمی که انسان را بر سلامت بدارد، کار خرد و دانش است. و آن هر دو گرایش یاد شده در آغاز بحث، به استعانت خرد دل بسته‌اند. اما هر یک تعبیر ویژه‌ای از آن ارائه می‌دهد. هم پیروی از نظم موجود، به یاری خرد موکول و میسر است، و هم فاصله‌گیری از آن.

البته آنجا که خرد دلیل و راهنمای اعراض از دنیا و ترک این مادیت آلوده می‌شود، وجه مشخص و روشنی پدید می‌آید. اما هنگامی که سخن از کاربرد خرد در پیروی از وضع موجود باشد، مسأله هم گونه‌گون می‌شود، و هم پیچیده. زیرا آن کس که پیروی از وضع موجود را برگزیده است، می‌داند که دانش و خرد بر آنچه این نظم و حاکمیت می‌طلبد، مبتنی است، و هیچ عملی نمی‌تواند مانعی بر سر راه حکومت باشد. در نهایت آنچه غزالی(۲۷) یا خواجه نصیر نیز می‌گویند برای تهذیب و

تزکیه‌ی سلطان و حاکمیت خاص، و در راه اصلاح مفاسدی است که احتمال دارد بـه چنین نظامی راه یابد. وگرنه اساس همان اساس نظام‌الملکی است. یعنی خرد همزاد آزادی و حق تعیین سرنوشت انسان و حاکمیت ارادهٔ او نیست. بل‌که فقط توازن و تعادل لازم را میان انسان و حاکمیت اعمال شده بر او فراهم می‌آورد. و از این راه متأسفانه به همزادی استبداد می‌گراید. گویی روال ذهنی و ارزش انسانی در این جامعه چنان است که از «انبان»(۲۸) ملا قطب شیرازی نیز دست آخر باید همان چیزی بیرون آید که در «جامع» رشیدی(۲۹) نهفته است.

هم ناصر خسرو در دعوت مؤکد و مکرر به «خرد» مصداقی از چنین نظمی را پیشنهاد می‌کند که بر ذهنیت معطوف به حامل حقیقت و قدرت و حاکمیت مطلق مبتنی است، و هم عنصری که مصداقی برای این نظم و قدرت و حاکمیت، بیرون از دایره‌ی ذهنیت و اعتقاد ناصر خسرو، یا در تقابل با آن می‌طلبد. و آن را در قصاید عقلانی‌اش می‌ستاید. هر دو نیز مخالفان این مصادیق را به یاری خردی می‌کوبند که از چوب دست شبانی قابل تمیز و تشخیص نیست.(۳۰)

بر این اساس همه کس را عقل خود به کمال نماید، و فرزند خود به جمال.

گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد
به خود گمان نبرد هیچ کس که نادانم(۳۱)

هنگامی که پای اثبات نظریه‌ی خویش در میان است، این خرد در تعصب نیز کاربرد پیدا می‌کند. و این زمانی است که کسی برای اثبات نظر خویش که البته همیشه حق است، به خرد متوسل می‌شود. و مخالف خود را بیخرد، و دور از راه روشن خردمندی می‌پندارد. این‌گونه هشدارها و زنهارهای مبتنی بر «خرد» در ادب پارسی، برای نفی و رد مدعی یا دشمن

یا رقیب یا مخالف، فراوان‌تر از آن است که نیازی به استشهاد داشته باشد. اما برای نمونه می‌توان جابه جا به آثار ناصر خسرو مراجعه کرد. مثلاً هنگامی که در رد کسی سخن می‌گوید، برخورد منفی و منکرانه‌ی خویش را چندان قوی می‌گیرد، که حتا به کسی چون محمد زکریای رازی نیز دشنام‌هایی از این گونه نثار می‌کند:

نادان غافل، جاهل، مهوس بی‌باک و... و سخنان او را، بدین سبب که بر خلاف پیروان ارسطو در ایران، به جمع میان دین و فلسفه معتقد نیست، هوس و دعاوی دور از خرد و خرافات بی‌دلیل می‌خواند.(۳۲)

به هر حال خرد کاربردی، نیرویی نیست که آدمی آن را در تبیین خاص خویش از جهان به کار ببرد، یا که در تعیین سرنوشت خویش به آن متکی باشد. خرد تعادل و توازن میان قوای نفسانی انسان پدید می‌آورد. از این‌رو «قوه‌ی دوست» است. حال آن که دو قوه‌ی دیگر آدمی یعنی خشم و آرزو «قوه‌ی دشمن»اند. و مرد کامل کسی است که تعادلی میان سه قوه‌ی خرد، خشم و آرزوی او برقرار باشد.(۳۳)

حوزه‌ی این برقراری تعادل و توازن در «سیاست نفس» است. در حوزه‌ی «سیاست مدن» نیز جز از طریق فرد، کارآیی بنیادی ندارد. اگر فردی که تبلور حق و قدرت و حاکمیت نظام اجتماعی است، از چنین «خرد» تعادل بخشی برخوردار باشد، چه بسا که زندگی اجتماعی بیشتر قابل تحمل شود. و اگر آنان که در «سلسله مراتب قدرت» قرار دارند، از خرد فاصله گیرند، حاصل چیزی جز اغتشاش و بلای مضاعف نخواهد بود، و جور و ستم که خاصیت چنین نظامی است، از حد معمول خود نیز درمی‌گذرد.

پس ملک از خردمندان جمال گیرد. و پادشاهان به صحبت خردمندان از آن محتاج‌ترند که خردمندان به قربت پادشاهان.

پندی اگر بشنوی ای پادشاه
در همه عالم به از این پند نیست.
جز به خردمند مفرما عمل
گرچه عمل کار خردمند نیست.(۳۴)

اما همین خرد که این همه حاکمان بدان نیازمندند، خود به همه آموخته است که در نزدیک شدن به رأس قدرت و حاکمیت باید حد نگه دارند. و بسیار به احتیاط عمل کنند. زیرا نصیحت پادشاهان کردن کسی را مسلم باشد که بیم سر ندارد و امید زر.(۳۵) و عاقل چون خلاف در میان آمد بجهد، چون صلح بیند لنگر بنهد که آنجا سلامت بر کران است، و اینجا حلاوت در میان.(۳۶)

از این‌رو آن کس که چون بیهقی به کار جهان می‌پردازد، خرد را راهنمای خویش در بیرون شدن از مضایق و دشواری‌های سیاست، و کنار آمدن و مماشات با وضع موجود می‌شناسد. و آن کس هم که مانند دوست سعدی، به زندگی معمول و عادی و دور از درگیری سیاست و قدرت می‌اندیشد، چون در امضای کاری مردد باشد، باز ناگزیر است که آن طرف را اختیار کند که بی‌آزارتر باشد.(۳۷)

اما برای کناره‌گیری از این دنیا، کارکرد خرد یکرویه و صاف و صریح است. خرد در اینجا مبنای امر و نهی مشخصی است. وسیله‌ی گزینش یک سوی است. هم‌چنان که علم نیز در این زمینه کارکردی از همین دست دارد:

خرد کیمیای صلاح است و نعمت
خرد معدن خیر و عدل است و احسان

به فرمان کسی را شود نیکبختی

به دو گِهان که باشد خرد را به فرمان
نگهبان تن جان پاک است لیکن
دلت را خرد کرد بر جان نگهبان
به زندان دنیا درون است جانت
خرد خواهدش کرد بیرون ز زندان(۳۸)

این وجه خرد همه جا بر یک روال و یک سیاق است. درجه‌ی قاطعیتش معین و دور از هر نوسانی است. به ویژه که پشتوانه‌ی قوی و محکمی از آن خرد نخستین دارد که نخستین آفریده است. و در حقیقت هرگونه ستایشی از خرد بدان باز می‌گردد. زیرا هم نمودی از آفرینش روحانی است و هم عامل و الگوی اصلی در پرداخت به سرنوشت روحانی بشر است. این نکته هم از عقل مادی یا بالقوه که تنها نزد مردم عادی است برمی‌آید، و هم از عقل مقدسی که سرآمدِ به فعل در آمدن عقل در حالات و موقعیت‌های مختلف است؛ و تنها شمار اندکی از انسان‌ها از آن بهره‌ورند؛ و آن مفهوم ادراک و تمیز منطقی که به کار پرداختن به اینجا و این جهان می‌آید، تنها یک وجه فرعی و تابع است و بس:

کنون‌ای خردمند وصف خرد
بدین جایگه گفتن اندر خورد
خرد بهتر از هر چه ایزد بداد
ستایش خرد را به از راه داد
خرد رهنمای و خرد دلگشای
خرد دست گیرد به هر دو سرای
ازو شادمانی و زویت غمی‌ست
وزویت فزونی وزویت کمی‌ست

خرد تیره و مرد روشن روان
نباشد همی شادمان یک زمان
کسی کو خرد را ندارد به پیش
دلش گردد از کرده‌ی خویش ریش
هشیوار دیوانه خواند ورا
همان خویش بیگانه داند ورا
خرد چشم جان است چون بنگری
تو بی‌چشم شادان جهان نسپری
نخست آفرینش خرد را شناس
نگهبان جان است و آن سپاس
سپاس تو گوش است و چشم و زبان
کز این سه رسد نیک و بد بیگمان
خرد را و جان را که یارد ستود
وگر من ستایم که یارد شنود.(۳۹)

چنان که پیداست در این ستایش ممتاز از خرد نیز، که خاص فردوسی است، وجه کاربردی خرد: بیدرنگ از حد یک عامل تعادل بخش در «سیاست نفس»، به وجه مقدس و فوق انسانی خود می‌گراید. وجهی که ادبیات پارسی در طرح و ستایش آن ممتاز است.(۴۰) خردی که در «سیاست مدن» و حیات اجتماعی به کار می‌آید، اغلب یا در اساس، به همراه چند عامل اصلی دیگر چون نژاد و گوهر و... کارآیی می‌یابد. در نتیجه در اینجا نیز باز همان تناقض عمیق در ذات این فرهنگ نمایان می‌شود. آدمی به رغم بهره‌وری از چنین خردی، امکان مشارکت در تعیین سرنوشت خویش را نمی‌یابد. نظام اجتماعی ـ فرهنگی ـ کیهانی، بر اساس پیش‌فرض‌های پذیرفته برقرار است. در نتیجه کارکرد خرد اساساً

در جهت سازمان‌دهی خردمندانهٔ ‌جامعه نیست.

سیاست نفس و اخلاق فردی

بدین ترتیب در این فرهنگ، هر تکلیفی یکسره به عهده‌ی فرد است. هر تعادل و توازنی تنها از او انتظار می‌رود. اگرچه در عمل و واقعیت، نظام اجتماعی بر آدمی چیره است، باز هم اصل همه چیز در ذات و نفس آدمی جستجو می‌شود. و این از آن‌روست که حق «عقل در دست نفس چنان گرفتار است که مرد عاجز در دست زن گربز».(۴۱)

سیاست نفس اساس حل مشکلات اجتماعی است. و چنان‌که یاد شد برقراری اعتدال در سیاست مدن نیز در حقیقت به حفظ اعتدال در فرد موکول است. هر مقرره و قانون و ضابطه‌ای تنها از این طریق کارآیی می‌یابد. در واقع جامعه را سیاست عقلانی ـ اجتماعی به انتظام مطلوب نمی‌رساند. از تبلور مادی و معنوی و عمومی و نهادی ارزش‌ها و مقررات در یک نظام اداری متعادل خبری نیست. اگر فرد خوب باشد، موانع اجتماعی مسأله‌ای به حساب نمی‌آید. جامعه در هر شکل و هر نظمی که هست، گو باشد. مهم این است که فرد به اخلاق نیکو آراسته شود.

به همین سبب می‌توان آشکارا دید که شاعران گذشته‌ی ما، به رغم آن که انسان دوستان ارزشمندی بوده‌اند، بسیاری از آنچه راکه مانع و رادع و یا عارضه‌ای در مناسبات اجتماعی و انسانی می‌توان ارزیابی کرد، طبیعی می‌انگاشته‌اند؛ و آنها را هم چون اصولی بدیهی پذیرا می‌بوده‌اند. چنان که سعدی هم انسان دوست گرانقدری است و هم به اقتضای این فرهنگ و نظام اجتماعی، یک مردسالار، پدرسالار، پیشکسوت سالار، و تابع رابطه‌ی مرید و مرادی و بالا و پایین، و مرکزیت و سلسله مراتب قدرت است. در برخورد با این مجموعه نیز مصلحت‌گرایی است که به حفظ

عافیت و سلامت، در برکناری از دو لبه‌ی تیز و متضاد فقر و غناء، درویشی و پادشاهی، ستم و عدالت و... است. پس قناعت، تواضع، خاموشی، آرامش، تعادل طبع و ترحم و... توصیه و تأکید نظری و عملی اوست.

برای حفظ و برقراری اعتدال زندگی انسانی، هیچ‌گونه دگرگونی و دخالتی بنیادی از سوی فرد در اصل نظام صورت نمی‌پذیرد. نظام همان است که هست. این فرد است که باید مبنا و محمل هر دگرگونی در خود باشد.

ادبیات اخلاقی و پندآمیز ما، اساس خطاب خود را به گونه‌ای فردی برآورده است. گویی «فرد» در یک مدار خود بسنده و بی‌رابطه یا در خلاء، و مجزا از مجموعه‌ی نظام اجتماعی و فرهنگی می‌زید. به آنچه کمتر عنایت می‌شود، همان نظم قدرت و حاکمیت سلسله مراتبی است که حقی است تخطی ناپذیر. و همه چیز در سیطره‌ی آن است.

شعر ما از زاویه‌ی اخلاق فردی به انسان مهر می‌ورزد. او را جدا از موقعیتش می‌نگرد. رعایت او را توصیه می‌کند. خواستار و هوادار رستگاری اوست. بی‌آن که اساس جمعی حضور آدمی را در این رستگاری کارساز بداند. یا که جز گله و شکایت از این نظم مقدر، که بیدرنگ از جامعه به کیهان و سپهر و روزگار تسری می‌یابد، یا تأویل می‌شود، کار دیگری انجام دهد. نفرین و ناله و شکوه و گاه پرخاش در برابر سرنوشت مسلم، و از پیش تعیین شده، تنها واکنش این ذهن مقهور مکلف است.

شاه و گدا و فقیر و غنی و حاکم و محکوم و... به یکسان به رعایت نوعی رفتار و گفتار و پندار فراخوانده یا پند و اندرز داده می‌شوند، که شایسته‌ی نظم موجود است. ذات این اخلاق در همین تناقض است که

حاکم و محکوم را بر یک روال به رعایت ارزش‌ها و اصول خود فرا می‌خواند. هرگونه رفتار و سلوک اندیشه و رابطه‌ی انسانی، از راه پند و اندرز توصیه می‌شود. بی‌آن که برای انتظام این روابط یا رعایت اخلاق و تعلیم و تربیت و عدالت، نظم و نهاد اجتماعی متناسبی وجود داشته باشد. شاید از همین بابت است که در ادبیات ما این همه پند و اندرز و هشدار و زنهار و... وجود دارد که گاه به پرگویی مفرطی می‌انجامد.

قاعدتاً در جامعه‌ای که از راه قانون و تعلیم و تربیت اجتماعی نظام عقلانی یافته باشد، نیازی به این همه ادبیات اندرزی نباید باشد.

وقتی امکان برقراری توازن و تعادل در بیرون یا نظم اجتماعی وجود ندارد، پس فشار بر فرد، یا ترغیب او به حفظ آن، پیامدی طبیعی یا ناگزیر است. به همین سبب نیز هست که کتاب‌های اخلاقی و نصیحت‌نامه‌ها و... تا حد غیر قابل تحملی از «تناقض» انباشته است. چنین تناقضی از گوشه و کنار مدینه‌ی فاضله‌ی سعدی آشکار است.

گفته‌اند که این «مدینه‌ی فاضله» به تقریب گل سر سبد گرایش‌های اخلاقی و ارزش‌های اجتماعی ماست. جدال سعدی با مدعی، در واقع بیان همین تناقض برای برقراری تعادل و توازن است.

کلمات قصار در رسوا کردن مستبدان، و ذم چاپلوسی در برابر سلاطین، با اندرز برای تحمل خاشعانه، در صورتی که ستم از ناحیت زورمندان رواگردد، و اطاعت از صاحبان قدرت، در می‌آمیزد.

سعدی هم این گونه می‌سراید:

من از بینوایی نیم روی زرد
غم بینوایان رخم زرد کرد.
نخواهد که بیند خردمند ریش
نه بر عضو مردم نه بر عضو خویش

یکی اول از تندرستان منم
که ریشی ببینم بلرزد تنم
منغص بود عیش آن تندرست
که باشد به پهلوی بیمار سست
چو بینم که درویش مسکین نخورد
به کار اندرم لقمه زهرست و درد.(۴۲)

و هم می‌گوید:

مکن زگردش گیتی شکایت ای درویش
که تیره بختی اگر هم بر این نسق مردی
توانگرا چو دل و دست کامرانت هست
بخور ببخش که دنیا و آخرت بردی

ستایش اراده‌ی انسان به عمل، نصیحت به تسلیم و رضا در برابر سرنوشت محتوم را در پی دارد. آرزوی انسان دوستانه‌ی تساوی انسان‌ها ـ به دلیل این که در آفرینش ز یک گوهرند ـ با قبول این که جامعه‌ی بشری از ازل تا ابد، به فرادست و فرودست تقسیم شده است، و نصیحت به فرودستان که با این سرنوشت بسازند، و هرگز از در «نبرد با شیران» در نیایند، تبلور همین تناقض است.

در جامعه‌ای که «درویش را دست قدرت بسته است، و توانگر را پای ارادت شکسته»،(۴۴) جز این چه توصیه‌ای می‌توان کرد که «ای خداوندان نعمت اگر شما را انصاف بودی و ما را قناعت، رسم سؤال از جهان برخاستی».

سعدی یا هر اخلاق‌گرا و پندآموز تعادل‌گرای دیگر در این فرهنگ و ادبیات، چگونه می‌توانست دو امر سازش‌ناپذیر را سازش دهد. و در یک زمان با بلاغتی یکسان دو گرایش آشتی‌ناپذیر را تبلیغ کند؟

شاید مساله‌ی مهم این است که آنچه امروز از نظر ما آشتی‌ناپذیر، و منحصراً متضاد جلوه می‌کند، از نظر آنان بدیهی یا سازگار می‌نموده است. برای شاعران و ادیبان و اخلاق‌گرایان ما، این گونه اخلاقیات ناهمگن، یک کل زنده بوده است. فلسفه‌ی معاش آنان، فلسفه‌ی فرو دستانی بوده است که از ضعفْ خود آگاهند، و از زورمندان متنفرند. لیکن از نبرد آشکار می‌پرهیزند، یا می‌هراسند. یا در اساس در اندیشه‌ی چنین نبردی نیستند. و یا حقی برای مشارکت در حاکمیت خویش نمی‌شناسند. و اگر هم روزی به چنین حق یا نبردی توجه داده شوند، آن را عدول از نصیب و قسمت ازلی می‌انگارند. و در نهایت هم اگر به چنین نبردی کشانده شوند، به راهبری شبانان دیگری قانع یا ناگزیر یا گرفتار می‌شوند.

حاصل این فلسفه، مقابله با شر به وسیله‌ی عقب‌نشینی فردگرایانه از برابر آن است. از همین راه است که جامعه در اساس خود به آن نظم قاهر و برقرار تن درمی‌دهد. و آن را منطقی یا طبیعی یا بدیهی می‌انگارد. زیرا می‌بیند تا بوده همین بوده است، و می‌اندیشد که تا هست همین است. پس تنها راه دیگری که باقی می‌ماند، همان فاصله‌گیری از نظم موجود است که در تجربه‌ی صوفیانه‌ی تاریخ‌مان به تفصیل شاهد آن بوده‌ایم.

پانوشت:

۱ـ اصل این بحث به تفصیل، و همراه با تشریح «رویکرد دوم» که فاصله‌گیری از وضع موجود بنا بر سلوک عرفانی است در کتاب «انسان در شعر معاصر» آمده است.

ضمناً در چاپ مجله‌ی «تکاپو» در سال ۷۲ شماره‌ی ۱ و ۲ کل منابع و مآخذ حذف شده بود. در اینجا به منابعی که مستقیماً نقل قول از آنها شده یا ضرورتی داشته، ارجاع شده است.

۲ـ خواجه نظام‌الملک، ابوعلی حسن‌بن علی طوسی: سیاست‌نامه (سیرالملوک). به کوشش دکتر جعفر شعار. ص ۲۱۶ سازمان کتاب‌های جیبی.

۳ـ دکتر ذبیح‌اله صفا: تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. مجلد اول. ص ۲۶۰ به بعد که تلخیصی از اصول عقاید ابن‌سینا را درباره‌ی سیاست مدن و تدبیر منزل و تهذیب نفس، بنابر «الاشارات و التنبیهات» او نقل کرده است.
۴ـ سیاست‌نامه. ص ۱۶ـ۲۱۵
۵ـ طرحی از «مدینه‌ی فاضله»ی سعدی را در کتاب انسان در شعر معاصر آورده‌ام. ر.ک به ص ۸۵ به بعد. در باره‌ی «آراء اهل المدینه‌الفاضله» اثر برجسته‌ی ابونصر فارابی، فیلسوف الهی مشهور به معلم ثانی، باید توجه داشت که در این کتاب، که به معنی امروزی حاوی نظریه‌ی سیاسی اوست، هیچ «برنامه‌ی سیاسی» دیده نمی‌شود. سیاست فارابی بر مجموعه‌ی جهان‌شناسی او، و شناختش از قانون‌های کلی که مدیر کائنات است، و روان‌شناسی او مبتنی است؛ و از آن تفکیک نمی‌شود. از اینرو، مفهومی که از مدینه‌ی فاضله و یا جامعه‌ی نمونه داشته است، شامل کلیه‌ی سرزمین‌های معمور بوده که مسکون بشر باشد.
درباره‌ی رئیس مدینه و خصال او ر.ک: آراء اهل المدینه الفاضله. قدم‌له و حققه الدکتور البیر نصری نادر. طبع بیروت. ۱۹۵۹ ص ۱۰۸ـ۹۹
این مدینه‌ی فاضله بیشتر «مدینه‌ی معصومین آخرالزمان» است. در این‌باره ر.ک:
هانری کربن: تاریخ فلسفه‌ی اسلامی. ترجمه‌ی اسدالله مبشری. ص ۲۰۹ـ۲۰۰
۶ـ بحث‌ها و نظریه‌های سیاست در ایران، بیشتر مبتنی بر گرایش اخلاقی افلاطونی بوده است. نه آن‌گونه که ارسطو به سیاست می‌نگریسته است، و هر پدیده‌ی سیاسی را در جوامع انسانی آفریده‌ی تغییرات اجتماعی می‌دانسته است. از این رو در این مطالعات، از آن تنازع و برخورد و تضاد که در طرح نظریه‌ی سیاسی ارسطو میان طبقات اجتماعی دیده می‌شود، نشانی نیست.
۷ـ ر.ک به وصف خلافت فاطمی در مصر که خود ناصر خسرو در «سفرنامه» یاد کرده است. صفحات ۶۱ـ۶۰، ۶۷ـ۶۳، ۷۶ـ۷۴
سفرنامه. به کوشش دکتر نادر وزین‌پور. چاپ سازمان کتاب‌های جیبی.
۸ـ درباره‌ی اوضاع عصر حافظ و حکومت این دو تن، ر.ک: محمود کتبی: تاریخ آل مظفر چاپ ۱۳۳۵
دکتر قاسم غنی: بحث در آثار و افکار و احوال حافظ. جلد اول. چاپ زوار
۹ـ ابوالفضل بیهقی: تاریخ مسعودی. تصحیح دکتر علی‌اکبر فیاض. ص ۳۹. چاپ دانشگاه مشهد.

۱۰ـ همان ص ۲۶۷
۱۱ـ همان ص ۹۹
۱۲ـ ابوالمعالی نصراله منشی: کلیله‌ودمنه. تصحیح مجتبی مینوی. چاپ دانشگاه تهران. ص ۶ و ۴
۱۳ـ عبدالجلیل قزوینی رازی: النقض، بعض مثالب النواصب فی‌نقض بعض فضائح الروافض. تصحیح میرجلال‌الدین محدث ارموی. ص ۶۴ و نیز ص ۱۳۰.
۱۴ـ نجم‌الدین رازی (معروف به دایه): مرصادالعباد. تصحیح دکتر محمد امین ریاحی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. ص ۴۳۸
۱۵ـ امام محمدبن محمد غزالی طوسی: نصیحةالملکوک. تصحیح جلال‌الدین همایی. انتشارات انجمن آثار ملی. ص ۸۱ به بعد.
۱۶ـ شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی: بوستان. تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی. انتشارات خوارزمی ص ۴۲
۱۷ـ سعدی: گلستان. تصحیح رستم علی‌یف. ص ۸۶
۱۸ـ خواجه نصیرالدین طوسی: اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی. انتشارات خوارزمی. فصل هفتم. ص ۱۵۴ـ۱۳۱
۱۹ـ بوستان. ص ۱۶۲
۲۰ـ راجع به کارکرد انسان در نظام اجتماعی ایران در شاهنامه و منابع و مآخذ مربوط به آن ر.ک: محمد مختاری: حماسه در رمز و راز ملی. ص ۱۲۳ به بعد.
۲۱ـ کارل وتیفوگل جامعه‌شناس آلمانی، مفهوم تازه‌ای از استبداد را بنا بر آنچه در جامعه‌های شرقی برقرار بوده، با عنوان «دسپوتیسم شرقی» عرضه کرده است. مقصودش از این اصطلاح وضعیت جامعه‌ای است که دارای چنین مشخصاتی باشد:

۱ـ حکومت فردی
۲ـ اداره‌ی کشور با سازمان اداری متمرکز
۳ـ نبودن اشرافیتی ثابت
۴ـ پست بودن موقعیت بازرگانان در جامعه
۵ـ کم اهمیتی برده‌داری
۶ـ کشاورزی مبتنی بر آبیاری وسیع.

وتیفوگل به شیوه‌ای اغراق‌آمیز بر این اصل آخر تأکید می‌ورزد تا حدی که گاه عوامل دیگر اجتماعی و اقتصادی و طبیعی و سیاسی و... را در برابر عامل «آب» بسیار کمرنگ

می‌کند. به عقیده‌ی او این گونه نظام اجتماعی اقتداری پدید می‌آورده است که هیچ حد و قانون و سنتی نداشته است. و خودسرانه اعمال می‌شده است. ر.ک:

kARL. A. Wittfugel: Oriental Despotism.

A Comparative Study of Total Power. Yale University. 1964

۲۲- تاریخ بیهقی ص ۶۳۰

۲۳- گلستان. ص ۴۵۹

۲۴- تاریخ بیهقی. ص ۱۹۷

۲۵- بوستان. ص ۱۳۶ ضمناً تمام باب پنجم از این بابت قابل تأمل است.

۲۶- تفصیل این مطلب را در کتاب «حماسه در رمز و راز ملی» آورده‌ام. ر.ک به صفحات ۱۶۴ به بعد، ۲۰۱ به بعد، ۳۵۱ به بعد.

دربارهٔی «تقدیر» بحث ممتع و گسترده‌ای نیز در اثر زیر هست:

جلال ستاری: هزار و یک شب و افسانه‌ی شهرزاد صفحات ۲۰۲-۳۰۲ چاپ ۱۳۴۸

۲۷- درباره‌ی آراء غزالی درباره‌ی سیاست، ر.ک: هانری لائوست: سیاست و غزالی ۲ جلد. ترجمه‌ی مهدی مظفری. بنیاد فرهنگ ایران. فصل‌های چهارم و پنجم به ویژه ص ۳۵۴ به بعد. و نیز ر.ک: کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیوجم. رکن دوم. اصل دهم. ص ۵۲۵ به بعد سازمان کتاب‌های جیبی.

۲۸- انبان ملاقطب از تشبیهات زبانزد فارسی بوده است. زیرا قطب‌الدین محمود شیرازی که هم دوره‌ی رشیدالدین فضل‌اله وزیر سلاطین مغول بوده، و به «الشارح العلامه» مشهور بوده است، در علوم گوناگون تبحر داشته است. علم او را بر هر چه می‌خواسته‌اند مشتمل می‌دانسته‌اند.

راجع به مناسبات و سلوک ملاقطب با دربار مغولان و رشیدالدین فضل‌اله ر.ک: مجتبی مینوی: نقد حال. ص ۳۸۶-۳۴۴ چاپ خوارزمی

۲۹- رشیدالدین فضل‌اله: جامع‌التواریخ. که یکی از اعظم کتب تاریخی به زبان فارسی است. بخش‌هایی از آن تاکنون منتشر شده است. از جمله ر.ک: جامع‌التواریخ. جزء اول از جلد اول. به اهتمام آ.آ. روماسکویچ. ل. آ. ختاموروف. ع.ع. علی‌زاده. مسکو. ۱۹۶۵

۳۰- در این‌باره ر.ک: دیوان ناصر خسرو. تصحیح مجتبی مینوی - مهدی محقق. چاپ دانشگاه تهران. از جمله صفحات ۶-۴۳۵، ۳۰-۵۲۶

همچنین دیوان عنصری: تصحیح دکتر محمد دبیر سیاقی. صفحات ۱۷۹-۱۶۷

۳۱- گلستان ص۴۳۸

۳۲ـ ر.ک: تاریخ علوم عقلی ص ۱۷۶
۳۳ـ تاریخ بیهقی.
۳۴ـ گلستان ص ۴۲۴، ۳۵ـ همان ص ۴۸۰
۳۶ـ همان ص ۴۷۷، ۳۷ـ همان ص ۴۳۰
۳۸ـ دیوان ناصر خسرو ص ۸۴
۳۹ـ فردوسی: شاهنامه. ج اول ص ۳ـ۲ تصحیح رستم علی‌یف ـ محمد نوری عثمانوف. چاپ تهران ۱۹۷۱
۴۰ـ در ادبیات پارسی تعبیرهای گوناگونی برای «خرد» هست که آن را فوق همه چیز قرار می‌دهد. سنایی در «حدیقه» آن را «سلطان قادر خوشخو» خوانده، و گفته است: عقل شاه است و دیگران حشمند. ر.ک: حدیقةالحقیقه. تصحیح مدرس رضوی. چاپ دانشگاه تهران. ص ۳۰۵ـ۲۹۷ این تعبیر و تشبیه که جابه‌جا در ادب پارسی مشهود است نشانگر اوج و اعتلای مقام انسانی است از این دیدگاه، کمال واقعی نفس انسان در این است که خود یک عالم عقلانی شود، که در آن تمام نظم جهانی و مراتب وجود منعکس است. این‌گونه انطباق نهایی انسان با هستی، بر یک هماهنگی درونی منطبق است. و تنها از راه تجرد و تجرید می‌تواند پدید آید.
ضمناً جهانگیر کویاجی، دانشمند هندی پژوهشی کرده است در مفاهیم فلسفی و عقلی شاهنامه، و در اصل «خرد» بر این باور است که توازی و تشابه ویژه‌ای وجود دارد میان نظرگاه «شاهنامه» و «مینوی خرد». که در هیچ اثر دیگری تا این حد به خرد اهمیت داده نشده است.
خرد در این کتاب تنها نقطه‌ی آغاز هستی نیست، بل‌که دایره‌ای است شامل و کامل که همه موظفند آن را ستایش کنند. آن هم در حد نیایش. کویاجی این اصل را در سه مرحله: آیین خرد، بستگی‌های خرد با روان و تن آدمی، نقش خرد در آفرینش، تحلیل کرده است. ر.ک: پژوهش در شاهنامه. ترجمه‌ی دکتر مهدی غروی. ص ۳۷ـ۳۱ از انتشارات مجله‌ی هنر و مردم. همچنین ر.ک: مینوی خرد. ترجمه‌ی دکتر احمد تفضلی. بنیاد فرهنگ ایران.
۴۱ـ گلستان ص ۴۵۲
۴۲ـ بوستان ص ۵۸
۴۳ـ گلستان ص ۴۲۰
۴۴ـ همان ص ۴۰۰
۴۵ـ همان ص ۲۰۴

فرهنگِ بی‌چرا

در جامعه‌ی ما معمول است که حرفی زده شود، و کاری انجام شود، اما کسی نپرسد چرا چنین حرفی زده شد، یا چنین کاری انجام شد. مثلاً یکی از اتهاماتی که برخی از مطبوعات، یا بعضی از منسوبان به مراکز قدرت، به بعضی از نویسندگان می‌زنند، اما به کل نویسندگان آزادی‌خواه تعمیم می‌دهند، این است که اینان خواهان آزادی جنسی و بی‌بندوباری اخلاقی‌اند. هیچ‌کس هم چون و چرایی نمی‌کند.

اما بحث من فعلاً درباره‌ی این اتهامات و اعمال نیست، بلکه می‌خواهم به این مسئله اساسی بپردازم که چگونه و چرا وجه غالب بر جامعه و فرهنگ ما «بی‌چرایی» است؟ علت طرح این اظهارنظرها و نحوه‌ی پذیرش آن‌ها، و طبیعی و بدیهی انگاشتن آن‌ها از جانب مخاطب، مسئله‌ی بسیار مهمی است که باید بررسی شود. یعنی درک علت این‌گونه برخورد، گاهی از خود برخورد مهم‌تر است.

به راستی آن فضای اجتماعی ـ فرهنگی که چنین برخوردها و اظهاراتی را، به‌ویژه از منابع و مراکز قدرت، می‌بیند و می‌شنود، اما در بند چون و چرا کردن در آن‌ها نیست، یا برای پاسخ به آن‌ها چاره‌ای فرهنگی نیندیشیده است چگونه است؟ چرا مخاطب این القائات، و بسیاری القائات دیگر، هیچ پرسشی ندارد؟ در حالی که با هر حکم و اظهارنظری از این قبیل، یا با هر انگ و برچسبی که به کسی زده می‌شود، ده‌ها پرسش

می‌تواند مطرح شود. مثلاً هیچ‌کس نمی‌پرسد چرا آزادی از نظر این نویسندگان به این معناست؟ یا آیا به راستی مقصود اینان از آزادی همین است؟

پرسش‌های فردی و جسته و گریخته البته همیشه وجود داشته است. اما در وجه عمومی جامعه و فرهنگ ما، انگار مخاطب همان چیزی را که می‌شنود می‌پذیرد. کسی به چرایی احکام صادر شده، و علت اظهارنظرها فکر نمی‌کند.

انگار نویسنده یا گوینده یا انجام‌دهنده‌ی کار، با اطمینان به استعداد و خصلت پذیرش افکار عمومی، هر چه دلش می‌خواهد می‌گوید یا می‌نویسد یا انجام می‌دهد. ضمن این که خودش هم مثل دیگران باورش می‌شود که کار و اظهارنظرش قطعی و خدشه‌ناپذیر است.

به نظر من مشکل را نباید فقط در حد سانسور نگه داشت. یا تصور کرد که مخاطبان صرفاً پرهیز یا پنهان‌کاری می‌کنند و نمی‌پرسند. و یا کسانی هستند که پاسخ و نقد و چرا دارند، اما امکان طرح ندارند. این‌ها البته همه هست، اما چیزی ریشه‌دارتر از تصمیم‌های سانسوری یا تقیه و محافظه‌کاری و بی‌امکانی هم در جامعه و فرهنگ ما هست که اتفاقاً خود یکی از عوامل مهم در حفظ و گسترش تقیه و سانسور هم هست. به نظر من وجه غالب و حتا فراگیر هم هست.

مسئله این است که ما و جامعه‌ی ما مبتلا به عارضه‌ی «نپرسیدن»ایم. در تاریخ دراز و دیرینه‌ی ما بهترین راه برای حفظ مناسبات مسلط این دانسته شده است که «پرسش» به یک رفتار نهادی تبدیل نشود.

پیداست که این عارضه، هم برآمد مناسبات مسلط بوده است، و هم مؤثر در بقای مناسبات مسلط. کسی نباید به پرسیدن از علت کاری یا حرفی یا مدعایی عادت می‌کرده است. مثل ارتش که هیچ‌وقت چرا ندارد.

پس روان‌شناسی اجتماعی ما اهل پرسش نشده است. تاریخ استبدادی ۲۵۰۰ ساله پرسیدن را برنمی‌تافته است.

پرسیدن ریشه‌ی تفکر انتقادی است. ریشه‌ی دانستن، خرد است، و پرسیدن کاربرد آزادانه‌ی خرد است. زمانی کانت گفته بود: «جرأت کن بدانی». جرأت داشته باش که خرد خود را به کارگیری. یعنی نهادینه شدن پرسش نتیجه‌ی ترکیب آزادی و خرد است. «چرا کردن» تبلور خرد در آزادی است. برای استقرار این رفتار، چیزهایی لازم بوده است که ما نداشته‌ایم. فرهنگی لازم بوده است که ما نداشته‌ایم. ما این گرایش و برداشت را نداشته‌ایم که آزادی یعنی از خرد خود در همه چیز آشکارا استفاده کردن. حتا در کاربرد و کارآیی خود خرد. یعنی در نقد همه چیز از جمله خود خرد.

«پرسش» در این مفهوم اجتماعی و فرهنگی، خاصیت و کارکرد عصر مدرن و جامعه‌ی مدنی است. در نتیجه در تقابل است با دنیای بسته و صرفاً حرف‌شنو سنت استبدادی.

(در پرانتز یادآور می‌شوم که اگر در همین جامعه‌ی آمریکا هم عادت عمومی به پرسش را در حال کمرنگ شدن می‌بینیم، و از خود بیگانگی و بی‌تفاوتی سیاسی و اجتماعی را در حال تعمیم می‌یابیم، مبنای دیگری دارد. روزنامه‌ها نوشته‌اند که در انتخابات میان دوره‌ای همین ماه نوامبر، حدود ۶۰ درصد از مردم در رأی‌گیری شرکت نکرده‌اند.

این‌جا کارهایی از نوعی دیگر شده است تا ساخت فرهنگی پرسش، یا چرائیت نهادی شده، که دستاورد خرد و آزادی بوده است، زیر نفوذ عوامل و کارکردهای نظام خنثی‌کننده قرار گیرد. یعنی نظام اقتصادی ـ سیاسی سرمایه‌داری، ساخت فرهنگی آزادی را به کنترل و هدایت خود درآورده است. سیستم‌های ارتباطی، آموزشی، تبلیغی، و تکنولوژی و

تجارت، عقلانیت اقتصادی و صنعت رسانه‌ای، هدایت پرسش‌گری را در تصرف گرفته‌اند تا انسان‌ها را به شیءشدگی و هم‌شکلی اتم‌وار تبدیل کنند، و چرا کردن را در نهایت به نخبگان جامعه، که در حقیقت نمایندگان نظام‌اند، بسپارند.

ساخت فرهنگی «چرا» مبتنی بر توزیع آزادی است که در گذشته‌ی این فرهنگ تحقق یافته است. اما برخورداری همگان از آن در گرو توزیع عدالت است که در این‌جا دیده نمی‌شود. نظامی که عدالت را توزیع نمی‌کند، خواه ناخواه توزیع آزادی را هم تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد.

افشای کارها و کارکردهای درونی سرمایه‌داری می‌تواند نشان دهد که چگونه «ساخت چرا» تابع اقتضاها و مصلحت‌های نظام سرمایه قرار می‌گیرد. در نتیجه در وجه غالب جامعه، «ساخت چرا» به‌صورت بالقوه باقی می‌ماند، و فعلیت یا فتنِ آن منحصر به لایه‌ی نازکی از جامعه می‌شود.

پس مسئله بدین‌گونه است که ما و جامعه‌ی ما به ساخت چرایی و توزیع آزادی و خرد و جامعه‌ی مدنی نرسیده‌ایم. اما در این‌جا این دستاورد تاریخی ـ فرهنگی، عملاً در کنترل نظام سرمایه‌داری و صاحبان سرمایه است.(۱)

ضمناً حالا که به «جامعه‌ی مدنی» اشاره شد، و این پرانتز هم کمی طولانی شده، به این مسئله هم اشاره می‌کنم که طرح جامعه‌ی مدنی به منظور شناخت موقعیت فرهنگی ـ اجتماعی ماست که اساساً جامعه‌ی مدنی را تجربه نکرده، و نهادهای آن را برقرار نداشته است. غرض این است که بی‌اعتنایی به جامعه‌ی مدنی، آزادی و دمکراسی و عدالت را هم مخدوش می‌کند. اما بعضی‌ها در این ایام جامعه‌ی مدنی را به نوعی در معنای عقب‌نشینی سیاسی به مواضع سرمایه‌داری، و برای توجیه

سرمایه‌داری و ایده‌ئولوژی لیبرالیستی به‌کار می‌برند، وگاه آن را با حقوق و آزادی‌های دموکراتیک جابه‌جا می‌گیرند یا جا می‌زنند. این که چپ‌سنتی، آزادی و جامعه‌ی مدنی را درنظر نگرفته و رعایت نکرده یک امر است، و این که کسانی بخواهند نقد دولت سرمایه‌داری را با طرح مفهوم جامعه‌ی مدنی به غفلت بسپارند یا بپوشانند امر دیگری است. پرانتز بسته).

به هرحال، برای عادت کردن به پرسش، ابتدا باید به خودِ «حق» پرسش عادت کرد. یعنی اول باید دریافت که هر کسی حق دارد بپرسد. و اساساً هر کسی «حق» حضور و نظر و رأی و انتخاب و پرسش و تعیین سرنوشت دارد. احساس حق لازمه‌ی احساس مسئولیت‌پذیری و مسئولیت خواستن است. اما احساس حق امری است که متأسفانه در جامعه‌ی کهن سال ما تحقق نیافته است. فرهنگ ما فرهنگ احساس حقوق اجتماعی و فردی نبوده است. ما بیش‌تر و اساساً احساس تکلیف می‌کرده‌ایم. ما همیشه وظیفه‌ی خود می‌دانسته‌ایم که کاری را انجام دهیم یا کاری را انجام ندهیم. بایدها و نبایدها را حق انتخاب ما تعیین نمی‌کرده است. (در این‌باره به همین اشاره بسنده می‌کنم، و ارجاع می‌دهم به مقاله‌ی «فرهنگ حذف و سیاست سانسور»). تأکید می‌کنم که تقابل احساس «حق» و احساس «تکلیف» از آن‌جاست که در تعیین سرنوشت خویش خود را دخیل بدانیم یا دخیل ندانیم. وگرنه تکالیفِ برآمده از احساس «حق»، همان رعایت قواعد و قوانینی است که انسان‌های آزاد و آگاه برای برقراری نظم جامعه می‌پذیرند.

پرسش اساس شک در همه‌چیز است. ضمن این که حاصل شک در همه‌چیز هم هست. عادت به پرسش سبب می‌شود که به هیچ بهانه‌ای از نقد فردی و اجتماعی خود جدا و دور نشویم. یا به هیچ بهانه‌ای از آن

پرهیز نکنیم. اما فرهنگ گذشته‌ی ما بهانه‌های بسیار داشته است برای دور ماندن از بسیاری پرسش‌ها. بسیاری از پرسش‌ها به‌ویژه در عرصه‌ی اجتماعی، برای ما حکم «تابو» داشته است. حکم گذشتن از خط قرمز را داشته است. در ابعاد مختلف فلسفی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، اعتقادی، اخلاقی، ادبی و غیره، حق پرسش را پیشاپیش از خود سلب کرده بوده‌ایم. به همین‌سبب هم نوعی «بی‌چرایی» و «تسلیم قضا و قدری» به رفتار نهادی ما بدل شده است. حتا حافظ ما هم که پر از چراست از برخی بابت‌ها بی‌چراست. به همین‌سبب هم بین تردید و ایقان، و پرهیز و بیان مانده است.

بی‌چرایی در جامعه‌ی ما به نوعی تقدیر اجتماعی تعبیر شده است. که در هرحال واقعیت داشته است. و پذیرفته هم شده است که چنان باشد. بدین‌سبب هم فرهنگ ما باب «نقد» خود را نگشوده است. حتا در دوران اخیر هم، ما به دلایل و بهانه‌های گوناگون از نقد خود سر باز می‌زده‌ایم و پرهیز می‌کرده‌ایم و پرهیز می‌کنیم. مثلاً بسیاری از گروه‌های سیاسی در این چندین دهه، عملاً باب انتقاد از خود را مسدود می‌کرده‌اند. بدین بهانه که مبادا مخالفان سوءاستفاده کنند. یا بسیاری از هواداران یک نویسنده یا دوستداران یک شاعر، انتقاد از او را عملاً مجاز نمی‌دانسته‌اند.به همین سبب هم جامعه‌ی ما به «تجلیل انتقادی» از بزرگان خود عادت نکرده است. فکر می‌کرده‌ایم که اگر اختلاف نظری را درباره‌ی کسی یا اثری که برتری‌اش را پذیرفته‌ایم مطرح کنیم، از شأن و اعتبار و اهمیت او کاسته‌ایم. چون نقد متن را با نقد شخص اشتباه یا یکی می‌گرفته‌ایم.

در نتیجه زبان‌مان یا به کام پذیرش و تأیید و ستایش برای برتران و پذیرفته‌شدگان می‌چرخیده است یا به انکار و تکذیب و نکوهش فروتران

و مطرودان. اگر در بر همین پاشنه بگردد، هم‌چنان در گرو رفتارهای نهادی‌شده‌ی سنتی خود خواهیم ماند. و آن حد بلوغ فرهنگی را که به سبب تحمل این همه درد و بدبختی و آوارگی و گرفتاری و رنج و مشقت تاریخی استحقاقش را داریم پیدا نخواهیم کرد.

پرسش در تمام ابعاد حیات، نشانِ گذر از دوران کودکی ذهن است. حد بلوغ اجازه می‌دهد که خود را بهتر و عمیق‌تر بازشناسیم. از این‌رو امروز درک ابعاد ناشناخته‌ی هستی اجتماعی و فرهنگی ما در گرو نهادی شدن و اجتماعی و فراگیر شدنِ پرسش است. با عریان شدن ذات‌مان در انقلاب، اصل فرهنگ و هستی اجتماعی‌مان مورد پرسش قرار گرفته است. چه بودیم که چنین شدیم؟

بازاندیشی به ارزش‌ها و مفروضات در گرو پرسش است. پیدا کردن اندیشه‌ی سیاسی و تفکر اجتماعی و راه‌حل توسعه و غیره در گرو پرسش و تفکر انتقادی است. عادت‌شکنی و آشنایی‌زدایی در ادبیات امروز در گرو پیدا کردن ساخت پرسش و تأمل مقتضی است. پیدا کردن هرگونه راه‌حلی در گرو گفت و شنیدی است که حاصل پرهیز نکردن از پرسش است.

نیاز جامعه‌ی ما به نقد همه‌جانبه‌ی فرهنگی، نخستین مسئله‌ی مبرم ماست. و همین امر است که خوشایند سنت نیست. سنت به یک اعتبار، مجموعه‌ی رفتارها و گفتارها و پندارهای نهادی شده است. حرف‌شنوی و نپرسیدن یکی از وجوه پابرجای سنت است.

اجداد و بزرگان ما به‌گونه‌ای زیسته‌اند. دستاوردهایی هم داشته‌اند. فرهنگ‌شان محدودیت‌ها و مقدوراتی داشته است. اما امروز ما نه می‌توانیم مثل آن‌ها زندگی کنیم، و نه توقع بیجا داریم که چرا آن‌ها مثل امروز ما نزیسته‌اند. پس اگر به نقد فرهنگ‌مان می‌پردازیم از یک‌طرف بنا

به اقتضا و ایجاب امروزمان است، و از طرف دیگر به سبب سلطه‌ای است که گذشته بر اکنون‌مان دارد. این سلطه را در بسیاری از امور اجتماعی و فرهنگی و غیره حتی هنوز در ادبیات امروز هم از بابت‌هایی می‌توان دریافت.

میشل فوکو در تحقیقاتش نتیجه گرفته است که نقد این نیست که بگوییم وضع به‌طوری که هست درست نیست. بلکه نقد این است که تذکر دهیم شیوه‌ها و کارهایی که مورد قبول ماست، بر چه چیزهایی پی‌ریزی شده است که بی‌چون و چرا مسلم گرفته می‌شود. براساس چه طرز فکرهای مأنوس و عادت شده و به محک نقد نخورده‌ای بنا شده که هیچ‌کس در آن‌ها شک و شبهه نمی‌کند.

نقد فرهنگ درست در این معنا مفهوم می‌شود که پایه‌ی مفروضات مورد پرسش قرار گیرد. باز به قول فوکو فکر به چشم نمی‌آید و پنهان است. ولی آن‌چه باعث رفتار روزانه‌ی ماست چیزی جز فکر نیست. حتا در احمقانه‌ترین رسوم و ابلهانه‌ترین نهادها و بی‌سروصداترین عادات هم همیشه فکر وجود دارد.

پس انتقاد یعنی این که همان فکر را از سوراخ بیرون بکشیم، و بکوشیم که تغییرش دهیم. انتقاد به معنای این است که چشمان‌مان را باز کنیم و ببینیم که آن‌چه امروز پذیرفته است، چون بدیهی و مسلم گرفته می‌شود، دیگر پذیرفته نخواهد بود، چون دیگر بدیهی و مسلم پنداشته نخواهد شد.

انتقاد یعنی کاری کنیم که حرکاتی که امروز ساده و آسان انجام می‌گیرد، دیگر به آسانی انجام نگیرد. از این‌رو تمام ارزش‌ها، وجوه رفتاری، تعارض‌ها، تناقض‌ها، اصطکاک‌های فرهنگ، و به‌ویژه زبان، تفکر و ادبیات امروز را باید در معرض دید و نقد و قضاوت قرار داد.

در این اوضاع و احوال، انتقاد ریشه‌ای، از نظر هرگونه تغییری ضرورت قطعی دارد. تغییری که از حدود همان طرز فکر پیشین تجاوز نکند، تغییری که فقط به منزله‌ی شیوه‌ای برای سازگار کردنِ بیش‌تر همان افکار همیشگی با واقعیت موجود باشد، چیزی جز تغییر سطحی نیست. تغییر عمیق فقط در جو آزاد ممکن است صورت پذیرد. جوی که انتقاد دایمی نیروی محرکه‌ی مدام آن باشد.

تفکر انتقادی سبب شفافیت بیان می‌شود. به روشن‌گویی می‌انجامد. کلی‌گویی‌ها و کلی‌نگری‌ها و موضع‌گیری‌های ژله‌ای را که فرصت‌طلبان یا محافظه‌کاران دارند مردود می‌کند. الان بعضی‌ها حرف‌هایی می‌زنند که آن‌قدر کلی و مبهم و کشدار است که آدم نمی‌فهمد بالاخره مردم را به چی می‌خوانند. اما وقتی فکر انتقادی نهادی شد، کلام خواه‌ناخواه تعیّن پیدا می‌کند. هدف‌ها و برنامه‌ها و روش‌ها و گرایش‌ها مشخص می‌شود. از عوام‌زدگی ارزش‌ها و نظریه‌ها تا حد زیادی کاسته می‌شود. حضور مردم فقط به تأییدهای توده‌وار منحصر نمی‌ماند. بلکه به مشارکت عمومی در تفکر و تصمیم تبدیل می‌شود.

کسانی از تفکر انتقادی زیان می‌بینند که تصور می‌کنند همه چیزشان درست و کامل است. و مو لای درز پندارها و رفتارها و گفتارهاشان نمی‌رود. خود را حامل حقیقت مطلق می‌پندارند و مصون از خطا. اما در تفکر انتقادی همیشه جایی برای احتمال خطا وجود دارد. خطاها در مشارکت عمومی و خرد جمعی اصلاح می‌شود. بسط و نهادی شدن تفکر انتقادی الزاماً در گرو بسط گفت و شنید است. یعنی باید اهل سؤال و توضیح و اقناع متقابل شد. یعنی من بتوانم آزادانه هر سؤالی را که به ذهنم می‌رسد بپرسم، و دیگری هم بتواند آزادانه جواب یا توضیح بدهد یا توضیح بخواهد.

از این‌رو فکر انتقادی هرگز از فکر آزادی جدا نیست. همین امر هم کار را برای خیلی‌ها سخت می‌کند. پس وارد مسایل مبتلا به نمی‌شوند. یعنی ماست خودشان را می‌خورند و حلیم کسی را هم نمی‌زنند. به این‌ترتیب می‌بینی دنیا را آب ببرد، آن‌ها را خواب می‌برد. و باز به همین‌ترتیب بخش‌هایی از فکر و حیات بشری برای خیلی‌ها حکم تابو را پیدا می‌کند. یا عده‌ای که قدرت استحاله‌شان زیاد است و هر روز به رنگی درمی‌آیند، پندار و گفتار و رفتارشان را از روی دست بالایی‌ها رونویس می‌کنند.

یک مورد خاصی هم اخیراً برای پرهیز از تفکر انتقادی پیش آمده است. بعضی‌ها فکر کرده‌اند چون میان بعضی از متفکران غرب نسبت به خرد و مدرنیته و دوران روشن‌گری و روشن‌فکر و غیره انتقادهایی می‌شود، پس معنایش این است که دیگر باب انتقاد را ببندند. مسئولیت انسانی و روشن‌فکری را از مد افتاده بخوانند. و تشکیک سیاسی را به‌ویژه رها کنند، و از این قبیل چیزها که میان بعضی از اهل فضل و فلسفه‌های باب روز رایج شده است.

بد نیست برای این قبیل کسان اشاره‌ای بکنم به بیانیه‌ای که از ژاک دریدا خوانده‌ام. در اعتراض به زندانی بودن مومیا ابوجمال، روزنامه‌نگار مبارز سیاه‌پوست در همین آمریکا که ۱۲ سال است زندانی است و محکوم به مرگ. البته بسیج عمومی جهانی هم برای نجاتش از مرگ صورت گرفته است. پلیس و مقامات ایالت پنسیلوانیا که مهد قانون اساسی آمریکاست، طی یک پرونده‌سازی او را قاتل یک پلیس معرفی کردند و به دادگاه کشاندند و به مرگ محکوم کردند. خطابه «دریدا» در افشای سیستم پلیسی آمریکاست. اگر کسی نداند که این نوشته از آنِ «دریدا»ست، ممکن است فکر کند یکی از بچه‌های سیاسی و ضدامپریالیست دبش در ایران خودمان نوشته است. دریدا با خشم و

خروش تمام می‌گوید:

بی‌آن که بخواهیم سرگذشت هول‌انگیز مومیا ابوجمال را به فراموشی بسپاریم، بی‌آن که بخواهیم به بهانه‌ی این که او چهره‌ای نمونه در میان آفریقاییان آمریکاست، سرگذشت ویژه‌اش را نادیده بگیریم، شایسته است که به اختصار یادآوری کنیم که سیستم حبس و بازداشت در ایالات متحد، نه تنها با سرعتی غیرقابل مقایسه با دیگر کشورهای جهان گسترش می‌یابد، و قریب سه هزار نفر هم‌اکنون در انتظار چوبه‌های دار، صندلی الکتریکی، اتاق گاز، تزریق مواد مرگ‌زا یا جوخه‌ی اعدام به‌سر می‌برند، بلکه بنابه گزارش سازمان عفو بین‌الملل، برخی از زندان‌های آمریکا مثلاً در کلرادو، از جمله‌ی غیرانسانی‌ترین زندان‌های جهان است (این زندان‌های اتوماتیک که اداره‌ی آن‌ها را مغز مصنوعی به عهده دارد، و فاقد هرگونه تماس انسانی است، شب و روز تحت مراقبت الکترونیکی قرار دارد. و فراموش نکنیم که در درجه‌ی اول مختص زندانیان سیاسی است. این‌ها حقیقتاً اردوگاه‌های مرگی است که گاه شرکت‌های خصوصی با خیال راحت و وجدان آسوده، و با بهترین روش‌های ممکن مدیریت، آن‌ها را در بازار مکاره‌ی حقوق انسانی اداره می‌کنند).

پس انتقاد کارکرد اهل تفکر و فرهنگ است. چون می‌دانند که وقتی محیط فرهنگی گرفتار عادت‌های دیرینه و بازدارنده شد، گرفتار پاسخ‌های از پیش اندیشیده و مطلق، احکام صادر شده و رفتارهای پذیرفته، در هر زمینه‌ی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، ادبی، فلسفی، روان‌شناختی و غیره شد، به قول انسنس برگر «احتیاج به شستشو و نظافت و بهداشت فرهنگی دارد».

مثلاً چگونه ممکن است زبان در چنین فرهنگ‌هایی به سانسور، کتمان، دروغ، ریا، محافظه‌کاری، مصلحت‌اندیشی، فرصت‌طلبی، پیروی

و پذیرش و... آلوده نشود؟

بسیاری از تعبیرها و ضرب‌المثل‌ها و جملات قصار را در فرهنگ کهن‌مان می‌توان از این بابت بازخوانی و بازنگری کرد. مثلاً «دروغِ مصلحت‌آمیز به که راست فتنه‌انگیز». این آیا به معنای سانسور یا جواز سانسور نیست؟ کافی است هر کسی مصلحت و فتنه را به‌گونه‌ای که می‌خواهد تعبیر کند تا ابعاد سانسور گسترش یابد. زبان در چنین محیطی قطعاً از ساخت‌های سانسوری مبرا نمی‌ماند. این یعنی پیشاپیش عرصه‌ی تفکر و امر خلاقیت را محدود کردن. زبانِ عادت کرده به جواب و پذیرش، تمهیدات جواب و پذیرش را بیش‌تر و قوی‌تر از تمهیدات پرسش و علت‌جویی و چرایی به تجربه درمی‌آورد.

ما در فرهنگ عامه‌مان می‌گوییم «دروغ دهن آدم را کج می‌کند». در فضای مبتلا به دروغ، کج‌ذهنی و کج‌زبانی افزایش می‌یابد. یعنی دهان خیلی‌ها کج است و خودشان هم نمی‌دانند. زبان عادت کرده به سانسور و خودسانسوری، تنها زبانِ پرهیز از زور و فشار نیست، بلکه زبان فاصله‌گیری و پرهیز از حقیقت هم هست. یعنی زبان ریا و دروغ هم هست.

فرهنگی که پرسش را نهادی نکرده است، فقط نویسندگانش را، آن هم به هنگام نوشتن، دچار خودسانسوری نمی‌کند. بلکه همه را از همان ابتدای وجود و آغاز معرفت دچار سانسور می‌کند. یک خودسانسوری غیرارادی و ناآگاهانه که خودبه‌خود بخش قابل توجهی از توانایی‌های انسان را از او سلب می‌کند. مثلاً خودبه‌خود ساخت‌های نحوی و آوایی و تصویری زبان را متأثر از خودسانسوری غیرارادی می‌کند. نتیجه‌اش هم نوعی ذهن و زبان پوشیده می‌شود که خود شرح مفصلی دارد (ر.ک. به مقاله‌ی «از پوشیده‌گویی تا روشن‌گویی».

پس طغیانِ پرسش، لازمه‌ی رهایی از این کج‌ذهنی‌ها و کج‌زبانی‌ها هم هست. طغیان‌های گذشته‌ی ما، گاه طغیان نفی یکی و پذیرش دیگری بوده است. به همین‌سبب هم چه بسا که به رغم پیدا کردن شکل‌های نو مثلاً در مواردی، گرفتار محتواهای کهنه در بسیاری موارد دیگر می‌مانده‌ایم.

یکی از تجلیات زبانی این سنت اجتماعی ـ تاریخی را باید در عادت به تک‌گویی، و نقص و ضعف و کمبود گفت‌وگو بازیافت. جامعه‌ی ما جامعه‌ی سخنرانی و گوش به حرفی بوده است. عده‌ای اندک حرف می‌زده‌اند، و عده‌ای بسیار حرف‌شنوی داشته‌اند. یعنی فکر و حرف و عمل‌شان همسان و همشکل می‌شود. پدرسالاری، مرد سالاری، خدایگان سالاری، پیشکسوت سالاری و کلاً آن‌چه من ذیل عنوان «شبان ـ رمگی» به تفصیل از آن صحبت کرده‌ام، سبب شده است که جامعه نتواند «مکالمه» را در خود نهادی کند. حتا عشق نیز که ناب‌ترین برگ گفت و شنید است، از این یک سویه‌گرایی برکنار نمانده است و دستخوش جنسیت مداری مردانه شده است. ما در تاریخ‌مان همیشه با پاسخ‌های آماده برای پرسش‌های مقدر روبه‌رو بوده‌ایم. از «نامه‌ی تنسر» تا به امروز، هرچه به رفتار و پندار و گفتار ما مربوط می‌شده است بر این روال بوده است. پندنامه‌ها و دستورالعمل‌ها و غیره همه بر اساس پاسخ‌های از پیش آماده است. همیشه کسانی بوده‌اند که حق خود می‌دانسته‌اند که به جای دیگران فکر کنند. خیلی‌ها هم قبول کرده بوده‌اند که دیگری به جای آن‌ها فکر کند. امکان اندیشیدن هم از بسیاری سلب شده بوده است. خیلی‌ها هم اصلاً احتیاجی نداشته‌اند که فکر کنند. خوب خیال‌شان هم از همه بابت راحت بوده است. بدین‌ترتیب همه در یک خیابان یک‌طرفه حرکت می‌کرده‌اند. حتا در مناظره‌های ادبی

گذشته‌ی ما هم همین معنا مشهود است. مثل مناظره‌ی شمشیر و قلم، یا گفتم گفتی‌های شعری و غیره. این‌گونه مناظره‌ها هم مثل «ان قلتَ فلان، قلتُ فلان» بر اساس طرح پاسخ برای پرسش‌های احتمالی تنظیم می‌شده است. پاسخ‌دهنده همیشه روشن‌گر و دانای کل است. طرح پرسش برای شنیدن نظر مستقل طرف مقابل نیست، بلکه برای آن است که پاسخ‌دهنده حرف‌هایی را که خود بلد است، و دیگری بلد نیست به دیگری بگوید. این‌گونه طرح پرسش وسیله‌ای بوده است برای درآوردن جواب‌های آماده از آستین. نه برای گفت‌وگو و کشف امری تازه.

این تک‌گویی و سخنرانی و یک‌طرفه حرف زدن، در ساخت‌های اجتماعی گوناگون ما برقرار است. از خانواده تا جامعه، همه‌جا سنت صدور حکم و پاسخ و دستور و... و انتظار پذیرش و اطاعت و گوش به حرفی و انجام وظیفه‌ی بی‌چون و چرا هست. حفظ حرمت و رعایت شأن با اطاعت یکی قلمداد می‌شود. بزرگداشت ارزش‌ها و ارزشمندان جامعه با پوشیدن آن‌ها در هاله‌ای از تقدس معنا و مفهوم می‌شود.

حتا در زمینه‌هایی که فاصله‌گیری از این عادت‌های نهادی شده را آغاز کرده‌ایم نیز این سنت تک‌گویی و تبعاتش دیده می‌شود. از جمله در شعر و داستان که مثال خوبی است برای ارزیابی. پس کمی مشروح‌تر به آن می‌پردازم.

ادبیات ما از دوره‌ی مشروطه به‌طور قابل توجهی شروع به گفت‌وگو کرده است. اما داستان ما هنوز هم مشکل دیالوگ دارد. در بسیاری از رمان‌ها با چنین مشکلی مواجهیم. البته سلوک نویسندگان ما در این یک‌صد ساله با سبک و سیاق گفت‌وگو در رمان‌های جهانی کمک مؤثری بوده است به فاصله‌گیری از خصلت دیرینه‌ی فرهنگی‌مان. اما وقتی یک عارضه از گوشه و کنار آثار مختلف داستانی سر برمی‌آورد، جا دارد که

مورد بررسی قرار گیرد. به‌ویژه که گاه درست از جاهایی سر برمی‌آورد که اصلاً انتظارش را نداشته‌ایم. برخی از شخصیت‌های آفریده در داستان‌ها با زبانی مشابه یا واحد صحبت می‌کنند که ایجاب خودشان نیست. و غالباً هم به زبان راوی و نویسنده صحبت می‌کنند. تداخل شخصیت راوی در غالب شخصیت‌ها به یک اعتبار زاده‌ی همین عارضه‌ی فرهنگی است. ما در تشخیص صدا و زبان دیگران دچار اشکالیم. چون درست دل نداده‌ایم به صدای آنان. درست گوش نداده‌ایم به زبان دیگری. عادت نکرده‌ایم به شنیدن صدای دیگری. چون فقط دربند صدای خویش بوده‌ایم، یا یک‌طرفه حرف می‌زده‌ایم یا خاموش بوده‌ایم و اصلاً صدایی نداشته‌ایم.

رمان، حماسه نیست که از یک زبان واحد با تشخص آرکائیک در کلیت حماسه پیروی کند. به‌خصوص که زبان حماسه زبان پدرسالاری، مردمدارانه، خطابی و یک‌سویه است. زبان حماسه زبان پیش‌مدرن است. اما از آن‌جا که جامعه‌ی پیش مدرن ما از مختصات زبان حماسی فراغت یافته است، در بسیاری از موارد قادر نبوده‌ایم به تمامی از عهده‌ی گفت‌وگو و انعکاس صدای یک شخصیت برآییم. رمان یک «ژانر» ادبی گشوده است. این گشودگی به گفته‌ی «باختین» به معنای دیالوگ است. اما نه تنها دیالوگ شخصیت‌ها، بلکه هم‌چنین دیالوگ خود انواع، زبان‌ها، زمان‌های تاریخی، دیالوگ امکانات منتشر نشده.(۲)

تجربه‌ی اندک و اخیر ما در گفت‌وگو، هنوز نتوانسته است رمانی در دیالوگ پدید آورد. بعضی رمان‌هایمان اصلاً دیالوگ ندارند. برخی دیگر دچار نارسایی در دیالوگ‌اند. برخی از رمان‌های حجیم ما هنوز به لهجه‌ی حماسی تلهّج می‌کنند. چنین زبانی در شعر دهه‌ی پنجاه ما نیز خود را نمایان کرده است، و هنوز در زبان بسیاری از شاعران حکومتی هم آشکار است.

این مثال‌ها در بسیاری از عرصه‌های حیات اجتماعی و فرهنگی‌مان هست. کافی است تأمل کنیم، و با نگاه انتقادی به آن‌ها بنگریم.

به هرحال فرهنگ بی‌چرا که فقدان گفت‌وگو یکی از برآمدها و نشانه‌های آن است، از آن‌جا و بدین‌گونه پیدا شده است که:

۱ ـ در ساخت استبدادی تاریخ و فرهنگ و معرفت ما همیشه «بالایی»هایی بوده‌اند (کسانی که پذیرفته‌ایم بالایی باشند، یا کسانی که خود را از هر بابتی یا در هر موقعیتی جزء بالایی‌ها می‌پنداشته‌اند) که خواه در اخلاق و سیاست، خواه در معرفت و قدرت و خواه در عقاید و افکار، خواه در روابط و رفتارهای اجتماعی، و خواه در حوزه‌ی ادبی و... حق انحصاری حقیقت را برای خود قائل بوده‌اند. پس هر کس که حامل حقیقت مطلق است، حق طرح حقیقت را هم فقط در اختیار خود می‌داند و می‌گیرد.

۲ ـ چنین کسانی خواه‌ناخواه و دانسته یا ندانسته طالب پیروی دیگران از خویشند. چون همه‌ی حق با آن‌هاست، باید همه را به آن حق رهبری کنند و از باطل برحذر دارند. دیگران چون حامل حق نیستند مگر به واسطه‌ی آن‌ها پس باید سکوت کنند، و پیروی و پذیرش داشته باشند.

۳ ـ بدین‌ترتیب جامعه تبعیت‌طلب و مقلدپرور می‌شود. چون همگان که نمی‌شود در اربابی، شبانی، سخنرانی، رهبری و... قرار داشته باشند. بخش عظیم جامعه به وحدت پیروانه و حرف‌شنوی می‌گراید. همه از یک حرف و یک مبنا باید تبعیت کنند. تکلیف‌شان پیروی است.

۴ ـ عدم درک اختلاف نظر و تنوع آراء و عقاید با این مسئله ملازمه دارد که اصلاً نباید اختلاف وجود داشته باشد. یک متحدالشکلی، یک یونیفورم و یکنواختی و همسانی عمومی در ذهن و زبان و رفتار، به جای تنوع و کثرت می‌نشیند. همگان به تکلیف بدیهی تبعیت و تقلید قائل و

قانعند. یا باید باشند. همیشه مفروضات دسته‌ی اول پذیرفته است و حکم قطعی و قاطع تلقی می‌شود و قابل شنیدن و اجراست. اگر گاه اختلافی هم صحه گذاشته شود، یا پذیرفته شود، به شرطی است که زیر چتر همسانی و همشکلی باشد.

۵ ـ بر این اساس سخن گفتن و برخورد با دیگری یک‌طرفه صورت می‌گیرد. یا از بالا و فرادست است، که با خطاب و حتا عتاب همراه است. یا از پایین و فرودست است، که با مدح و ثنا و ترس و دلهره و حتا دریوزه و چاپلوسی قرین است.

۶ ـ رابطه‌ی شبان و رمه، حاکم و محکوم، گوینده و شنونده، خطاب و تبعیت، یک رابطه‌ی یک‌سویه است. پس هرگاه کسی از در پرسش درآید، از در تخلف درآمده است. چون راه دیگری برای طرح وجود خود ندارد، طرد می‌شود. دشمن و مخالف نیز به حساب می‌آید. چون روال و رسم معهود را برهم می‌زند. پس ناگزیر به سمت «ستیز» رانده می‌شود. در نتیجه جامعه‌ای که پرسش و گفت‌وگو را نهادی نمی‌کند، هیچ‌گاه اپوزیسیون در معنایی که در دمکراسی وجود دارد، نخواهد داشت. هر طرح نظری بالمآل آدم را به درونی و بیرونی تقسیم می‌کند. دافعه همیشه قوی‌تر و وسیع‌تر از جاذبه عمل می‌کند.

طرح نظر مخالف در یک جامعه‌ی دمکراتیک و قائل به گفت و شنید، یک روال طبیعی است. نه شجاعت می‌خواهد، نه جسارت و قهرمانی. هر کسی حرفش را می‌زند. دیگری هم می‌شنود. و اگر پاسخی داشت می‌دهد. اما جامعه‌ای که اجازه‌ی گفت و شنید به خود نداده باشد. امکان وجود تشکل‌های صنفی و نهادهای جامعه‌ی مدنی و اپوزیسیون برای خود فراهم نکند، به آزادی مطبوعات که آزادی پایه در جامعه‌ی مدنی است پایبند نباشد، حزب و گروه و سازمان سیاسی و... نداشته باشد، فکر

تحزب را زیان‌بار بداند، تنها یک حالت را تجربه می‌کند و بس. یعنی حالت ستیز و خشونت را. حالت ستیز، خواه در یاغی‌گری‌های فردی و خواه در شورش‌های جمعی، خواه در فعالیت‌های سیاسی، و خواه در روابط اجتماعی، از ساخت استبدادی ذهنی و عینی جامعه نتیجه می‌شود، و طبعاً به ساخت استبدادی زبان می‌انجامد. این متأسفانه یک پی‌آمد و سرنوشت‌ناگزیر بوده است.

منتها گاه در یک جامعه امکان ستیز هست، گاه نیست. وقتی هست کار به برخوردهای خصمانه‌ی فردی و اجتماعی و خشونت‌های تخریبی می‌کشد. به بند و شهادت و ترور و شورش و شکنجه و دعوا و مرافعه و زد و خورد و... می‌انجامد. وقتی هم امکان ستیز نیست، اختناق و ترس و سکوت و محافظه‌کاری و تسلیم و تمکین و فرصت‌طلبی و دریوزه و اُخت شدن با فاجعه و اضطراب و نابسامانی‌های روانی و هزار درد بی‌درمان دیگر فرا می‌رسد.

ادبیات ما تا انقلاب به تمامی گویای چنین وجوه غالبی در دهه‌های مختلف است. از کودتای سال ۳۲ تا دهه‌ی چهل شعر شکست مسلط است. از اواخر دهه‌ی چهل تا انقلاب شعر حماسی. (من از وجوه مسلط و غالب حرف می‌زنم که از وجه غالب و مسلط فرهنگی خبر می‌دهد. نه از حرکت‌های انفرادی که البته در همه‌ی دوران‌ها و همه‌ی جوامع هست).

حرمت‌گزاری به هرگونه طغیان و سرکشی، احترام به شخصیت‌های شورشی و یاغی در بخشی از ادبیات معاصر ما زاده‌ی چنین موقعیتی است. همین که کسی سربرداشته، به هر دلیل و با هر ذهنیتی، با هر گرایش و به هر روشی، خواه ارتجاعی و خواه مترقی، قابل ستایش شده است. کسانی که می‌ستیزند و به استقبال مرگ محتوم می‌روند، نخبگانی‌اند زاده‌ی محیطی که فکر و حرف و عمل آزادانه، پرسیدن، گفت و شنید

درباره‌ی کل وجود اجتماعی، در آن ممنوع باشد. یا تجربه‌ی عمومی نبوده، و یا نهادی نشده باشد.

پیداست که زبان این واقعیت ساخت و سنخ ستیز پیدا می‌کند. زبان همان خواصی را پیدا می‌کند که از ستیز انتظار می‌رود. مثلاً زبان کلی‌گو و کلی‌نگر می‌شود. دارای ساختی خشن، مفاخره‌جو، فاخر و پرطمطراق می‌شود. با ترکیبات پرطنطنه و بافتی شبیه کلماتِ قصار، مؤکد و دهان پرکن و تابع همان افق سیاه و سفید می‌شود. این ساخت از آبشخور فرهنگی استبداد سیراب می‌شود. حاصل چنین زبانی خواه‌ناخواه محدود ماندن در حوزه‌ای از تجربه‌ها و معرفت‌های بشری است. (چون بحث ستیز را در سخنرانی دیگری با عنوان «سنخ‌شناسی زبان ستیز» مطرح کرده‌ام، در این‌جا به همین اشارات بسنده می‌کنم).(۳)

در مقابل این گرایش و روش، ساخت گفت و شنید ساختی منعطف است. در جای خود نرم و در جای خود سخت است. صدا و نحو و تصویر این زبان، طبعاً از رابطه‌ی متنوع گفت و شنید متأثر است. مشخصات تأمل و چرایی، همیشه چیزی برای طرف مقابل باقی می‌گذارد. تا گوینده و شنونده با هم زبان را تکمیل کنند.

زبان معاصر ما به این‌گونه ساخت‌های متضاد آمیخته است. هم از فرهنگ مسلط تحکم و پاسخ و ستیز متأثر است؛ و هم به فرهنگِ در حال جوانه زدنِ گفت و شنید و پرسش و انتقاد علاقه نشان می‌دهد. این خود نمود بارزی است از بحران ارزش‌ها در جامعه.

چنین وضعی از یک‌سو نوعی از ارزش‌ها و مفروضات، ساخت‌ها و گفتارهای مسلط را بیان می‌کند که از دیرباز به‌صورت نهادی مانده است و بر افراد جامعه تأثیر می‌گذارد. و از سوی دیگر ارزش‌هایی را می‌نمایاند که باید جایگزین شود. و نشان‌گر تأثیر فرد بر ساخت‌های اجتماعی باشد.

شایستگی انسان‌ها در پذیرش بی‌چون و چرای ساخت‌ها و ارزش‌ها نیست. بلکه در درک آگاهانه و آزادانه‌ی ساخت‌ها و ارزش‌هاست. جامعه‌ی شایسته‌ی انسانی، جامعه‌ای است که توانسته باشد امکان نقد تمام «مفروضات» را برای همگان فراهم آورد. مفروضات را جزء شناخت و معرفت انسان‌ها به‌حساب آورد، و نه صرفاً جزء معتقدات و باورهای آنان.

این همه آمیخته بودنِ معتقدات و باورها در جامعه‌ی ما با خرافه و قطعیت‌های آسان و عامیانه، و عدم جسارت بسیاری از اهل اندیشه در تفکیک میان آن‌ها، از تسلط سنت بر تفکر انتقادی خبر می‌دهد. بسیاری چیزها هست که آن‌سوی پرده‌ی بررسی قرار می‌گیرد. ارزش ستیز نیز یکی از این چیزهاست. زیرا زمینه و علل و دلایل حضورش برقرار است. قدرت‌ها معمولاً امنیتی برای پرسش‌گران باقی نمی‌گذاشته‌اند. وگرنه چه بسیار ستیزه‌ها که در گفت و شنید، در حد تضاد، و یا حتا در مرز اختلاف‌نظر باقی می‌ماند. همه‌ی ستیزهای اجتماعی و فرهنگی ما که ناشی از تضادهای آنتاگونیستی نیست.

آن‌چه من ساخت استبدادی ذهن نامیده‌ام معطوف به دو طرف دعواست. از مشروطه تا به امروز هم این دعوای دوسویه از چنین ساختی متأثر مانده است که تاریخی و دیرینه است و برخورد غیرفعال انسان‌های جامعه با آن سبب تقلیل کنش متقابل میان افراد و ساخت‌های اجتماعی شده، و حتا به انفعال آن‌ها و تأثیرپذیری یک‌سویه‌شان انجامیده است. مثلاً تأثیر نهادی این ساخت دیرینه چندان است که برای برقراری آزادی نیز به استبداد متوسل می‌شویم. جالب توجه است که برخی از اندیشمندان ایرانی هم کهُ سال‌های سال در اروپا زیسته و اندیشیده‌اند، فضل‌شان هم برای من محترم است، وقتی به اظهارنظر درباره‌ی جامعه‌ی

ما می‌پردازند و نسخه‌ای برای ما می‌پیچند، به اقتضای پرورش استبدادی دیرینه می‌گویند «دمکراسی را باید به زور در ایران برقرار کرد»!

معمولاً لیبرال‌ها دیکتاتور مآبی را در چپ‌ها سراغ می‌گرفته‌اند و هنوز هم به آن‌ها نسبت می‌دهند؛ اما این هم از طنزهای تاریخ فرهنگی و اجتماعی ماست که حتا لیبرال‌های ما هم از آزادی مستبدانه دفاع می‌کنند، و توسعه‌ی جامعه را در گرو مدیریت آمرانه می‌دانند. انگار جاده‌ی یک‌طرفه‌ی «فرهنگ بی چرا» همگان را وسوسه می‌کند.

پانوشت:

۱ـ با توجه به مطلبی که در متن آمده لازم است یادآوری کنم که این نوشته متن یکی از سخنرانی‌های من در چند مؤسسهٔ دانشگاهی و فرهنگی ایرانی در کانادا و امریکا و اروپا در سال ۱۳۷۴ است که به همان صورت تقریری خود در اینجا نقل شده است. یکی دیگر از آن سخنرانیها نیز «از پوشیده‌گویی تا روشن‌گویی» است که در صفحات آتی به چاپ رسیده است.

ضمناً اولین کسی که ظهور «جامعه‌ی توده‌وار» را در ایالات متحده خاطر نشان کرد «سی.رایت میلز» بود که در کتاب خود «نخبگان قدرت» خصلتهای چنین جامعه‌ای را بر شمرد. در این باره ر.ک به پاورقی شماره‌ی ۵ ص ۳۹ همین کتاب.

2. Bakhtin. M: The Dialogic Imagination Four Essays by M.M. Bakhtin,

Trans: caryl Emerson and Michael

Holquist. Austin university of texas press. 1981.

۳ـ سخنرانی «سنخ‌شناسی زبان‌ستیز» مبنای بحثی مفصل‌تر شده است و در کتاب چشم مرکب آمده، از انتشارات توس.

از پوشیده‌گویی تا روشن‌گویی

در این بحث می‌خواهم به بازخوانی چند وجه بیان بپردازم که به نقد روش و منش نهادی‌شده‌ی ما یاری می‌کند. به سه وجه بیان (البته مقصودم وجه عمومی بیان است) می‌توان توجه کرد که رواج اجتماعی‌شان هم به طور تاریخی در پی هم است:

الف ـ پوشیده‌گویی

ب ـ رک‌گویی تا دریده‌گویی

ج ـ روشن‌گویی

تعریف و تبیین این سه وجه را در بحث از هر یک ارائه خواهم کرد. اما فعلاً با توجه به هدف اصلی این بازخوانی، که بسط تفکر انتقادی است، به رابطه‌ی هر یک از این سه وجه با «آزادی اندیشه و بیان» که لازمه‌ی بسط تفکر انتقادی است اشاره می‌کنم.

پوشیده‌گویی بیانی است نامتجانس با تفکر انتقادی. از اعتقادی نشأت می‌گیرد که برای اندیشه و بیان حد و مرزهایی قائل است. یعنی هم برخورداری از آزادی اندیشه و بیان را حق برابر همگان نمی‌داند؛ و هم موضوع‌ها و مسایلی را بیرون از صلاحیت اندیشه و بیان عموم می‌پندارد. در نتیجه از چون و چرا می‌رمد، و بالمآل خواستار تثبیت وضع موجود است.

روشن‌گویی بیانی است متجانس با تفکر انتقادی. براساس حق

همگانی آزادی اندیشه و بیان پدید می‌آید که هر عرصه‌ی حیات فردی و اجتماعی را مشمول چون و چرا می‌شناسد. در نتیجه با کشف و کاشفان و تغییر وضع هم‌ساز است.

اما رک‌گویی که اغلب تا دریده‌گویی تسری می‌یابد، یا با آن مشتبه و آمیخته می‌شود، وضع متناقض و نابه‌هنجاری دارد. این وجه، رفتار دوگانه‌ای در زبان است که در معنا و محتوا بر سنت پوشیده‌گرایی می‌ماند، اما در لفظ و شکل حد و مرزها را درهم می‌ریزد. از اعتقادی برمی‌آید که آزادی اندیشه و بیان را مستثنا و منحصر به حق و حقیقت و احکام خود می‌داند و می‌طلبد.

تاریخ اجتماعی و فرهنگی و سیاسی معاصر ما این هر سه وجه را در مقاطعی تجربه کرده است. اما هر مرحله نیز با سلطه‌ی یکی از آن‌ها همراه می‌شده است. موقعیت‌ها و مصلحت‌ها و اقتضاها و عواملی سبب می‌شده است که یکی از این وجوه، موقعیتی برتر پیدا کند؛ و دیگری فرعی شود. یکی فراگیر شود و دیگری به حاشیه رانده شود.

اما آن‌چه به طورکلی از تاریخ فرهنگی ما برمی‌آید این است که پوشیده‌گویی اقتضای تاریخ سیاسی ـ اجتماعی کهن ماست که بر ساخت‌های استبدادی مبتنی بوده است. من مشخصات این ساخت‌ها را با عنوان «شبان ـ رمگی» پیش از این توضیح داده‌ام. پس در این‌جا بیش‌تر به چه‌گونه‌گی این وجه بیانی می‌پردازم تا به چرایی تاریخی آن.

جامعه‌ی ما در سه مقطع تاریخی معاصر، کوشیده است از این وجه غالب فاصله گیرد. اما متأسفانه در هر سه مقطع باز دچار عوامل بازدارنده‌ی دیرینه شده است. اول بار در انقلاب مشروطه. بار دوم در دهه‌ی بیست و نهضت ملی تا کودتای سال سی و دو. سومین بار در سال‌های آغازین انقلاب ۵۷.

البته تجربه‌ها و کوشش‌هایی که برای فاصله‌گیری در هر دوره به‌دست آمده، اگرچه ناکافی و گسسته بوده است، خود مبنا و پشتوانه‌ای است برای این مرحله‌ی آخر که به بازخوانی جدی‌تر و فراگیرتری باید بینجامد. ضمن این که بسیاری از بهره‌وری‌های ذهنی و انتقادی جامعه‌ی ما نیز در همین دوره‌های گذرای آزادی نسبی و توأم‌باهرج‌ومرج فراهم آمده است.

پوشیده‌گویی مشخصه‌ی جامعه‌ای است که در آن تفکر انتقادی نهادی نشده است. تفکر انتقادی روش و گرایشی است برای چون و چرا کردن در همه‌چیز. چون و چرا هم زاییده‌ی شک است و هم زاینده‌ی شک. شک نیز با پذیرش و پیروی هم‌ساز نیست. پذیرش و پیروی لازمه‌ی ثبات نهادها و ساخت‌های مسلط است. پس پوشیده‌گویی وجه غالب بیان در فرهنگ و جامعه‌ای است که لرزش و تردید در پایه‌ها و بنیادهای خود را تاب نمی‌آورد. واقعیت را تنها به همان شکل و حد و وضعی که می‌پسندد و می‌پذیرد تبیین می‌کند. از این‌رو در پوشیده‌گویی هم تحمیل هست هم پذیرش. هم بخشی از واقعیت پوشیده می‌ماند، هم بخشی از شهروندان، یا در حقیقت «رعایا»، امکان بیان واقعیت را پیدا نمی‌کنند. هم بخشی از بیان به سکوت و تمکین و تحریف می‌گراید و هم موضوع بیان محدود می‌شود. پیداست که این همه از دیدگاهی نشأت می‌گیرد که نمی‌تواند با تمام واقعیت مستقیماً رابطه گیرد. یعنی پوشیده‌گویی، هم با معرفت واقع‌گرا ناسازگار است؛ و هم با روابطی که تبلور اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، اندیشگی، اخلاقی این واقعیت است ناهمخوان است.

وقتی معرفت‌شناسی غالب جامعه، یک نظام «پوشیده‌گرای» شناختی باشد، خواه در مسایل تخصصی علم و فلسفه و... و خواه، در مسایل عمومی زندگی اجتماعی و اخلاقی و...، ساخت‌های بیانی‌اش نیز در

پوشیده‌گویی شکل می‌گیرد. عقلی و ذهنی شدن بخش عمده‌ای از معرفت گذشته‌ی ما، دور بودن آن از تجربه، و حتا بیگانه‌بودنش با آن گونه‌ای از بینش علمی که مستقیماً و فارغ از هر رمز و راز و واسطه‌گری و پیش‌فرض و حکمی با واقعیت انسان و جامعه و جهان مواجه می‌شود، خود به خود حوزه‌ی اندیشگی و غور و غوص و تحقیق و تحلیل را در فضایی پوشیده فرو می‌برد.

واقعیت این است که آگاهی‌های ما از خودمان و جهان، در گذشته، معطوف به آگاهی‌های معرفتی غیرتجربی بوده است. اولویت و برجستگی امور در نظر ما با آن‌هایی بوده است که با حوزه و حدود زندگی محدودمان تناسب داشته است. زبان همواره به آگاهی‌ها و ناآگاهی‌های معمول زندگی معطوف است. در نتیجه زبانِ معطوف به آگاهی‌های پوشیده، ناتوانی‌های بشری را در برابر ناشناخته‌ها مبنا قرار می‌دهد و فقط از بابت پذیرش ناشناخته‌ها و تمکین به آن‌ها، بر ناتوانی‌های بشری تأکید می‌کند. نه از بابت فایق آمدن بر ناتوانی‌ها.

بدین‌ترتیب پوشیده‌گویی به اعتباری عبارت است از مغفول گذاشتن واقعیت یا بخش‌هایی از واقعیت. در چنین برخوردی، حضور واقعیت در کل گستره و ابعادش درک نمی‌شود. انگار نه انگار که چنین ابعاد و گستره‌ای هست. مثل بسیاری از عرصه‌های واقعیت که به یاری علوم طبیعی و تجربی، و بسیج همگانی فرهنگ مدرن در چند قرن اخیر بر بشر مکشوف شده است. حال آن که اصلاً بودن یا نبودن‌شان به خاطر ما هم خطور نمی‌کرده است.

البته پوشیده‌گویی در معنای رستنِ آگاهانه از قید واقعیت، یا از قید تدقیق واقعیت، نیست. پوشیده‌گویی و پوشیده‌گرایی سلب‌کننده‌ی دقت است، اما سلب دقت صرفاً یک امر آگاهانه و ارادی نیست. ذهن در

جامعه‌ی پوشیده‌گرا، به مرور به پوشیده‌گرایی عادت می‌کند. پوشیده‌گرایی به مرور به روش و منش تبدیل می‌شود. پرهیز ملکه‌ی ذهن می‌شود. و این به معنای نهادی شدن است، خواه در روان‌شناسی فردی و خواه در وضعیت اجتماعی. یعنی نگفتنِ عین واقعیت از ندیدنِ عین واقعیت جدا نمی‌ماند؛ و برعکس. پس با نیندیشیدن به عینِ واقعیت همراه می‌شود.

عادت وجهی از گفتار و رفتار و پندار نهادی شده است. هم خصیصه‌ای روان‌شناختی است، و هم مشخصه‌ای اجتماعی. هم موضوعی سیاسی است، و هم عملی اعتقادی و اندیشگی. پس در بررسی عادت‌ها می‌توان با این مساله روبه‌رو شد که چرا تقریباً کل یک جامعه هوادار سانسور می‌شود. یا به هرحال با درجاتی از سانسور اخت می‌ماند.

امکان واقع‌گرایی در این وجه از بیان، هم از طریق کل‌گرایی دستگاه معرفت از دست می‌رود، و هم از راه تعیین حد و مرز و حکم سیاسی و عقیدتی و اجتماعی مجاز و غیرمجاز. البته تشخیص مجاز و غیرمجاز یا رعایت آن‌ها، خود به مبنایی تبدیل می‌شود که متقابلاً بر همه چیز تأثیر می‌گذارد.

در حقیقت این کل‌گرایی و ندیدنِ تمام واقعیت که به مجاز و غیرمجاز سیاسی و اخلاقی و رفتاری و اندیشگی و... می‌انجامد، حاصل قطب‌بندی تفکر و معرفت کلی‌گراست. واقعیت از این دیدگاه ثنوی اول قطب‌بندی می‌شود: خوب و بد، زشت و زیبا، سفید و سیاه، حق و باطل، روشنی و تاریکی و... سپس پذیرش و انکار، دفع و جذب، مدح و هجو و... ادامه می‌یابد. دوری که مثل پیشینگی مرغ و تخم‌مرغ تداوم دارد.

پس پوشیده‌گویی شیوه‌ی اعلام تجانس در کلیات است. دید کلی،

کـلی‌گرایـی، کـلی‌بافی و... هـمه هـم‌ساز بـا چـنین شـیوه‌ای است. تـمام تدقیقات این نوع فکر و زبان در عرصه‌های محدود و معینی است. پس این زبان نمی‌تواند بر همه‌ی اجزای حیات گشوده شود؛ یا با همه‌ی حیات رابطه گیرد. امکان رابطه را پیشاپیش از خود سلب کرده است. چون اساساً از تنوع و کثرت حیات بازمانده است.

مثلاً کلی‌گرایی نهادهای قدرت سبب کلی‌گرایی اندیشه می‌شده است و این خود سبب کلی‌گرایی زبان. زبان در این وضع به ناچار از راه مقولات مـعینی فـعال مـی‌ماند. عـین خـود فکـر. عـین خـود زنـدگی کـه تـنها در عرصه‌های محدودی جریان دارد. پس تـجربه‌ی تـاریخی زبـان مـحدود می‌ماند. یعنی شیوه‌ی بیان، چه از لحاظ آوایی و لحن، چه از بابت نحو و جمله‌بندی، یا در عرصه‌ی تصویر و حوزه‌ی خیال، از رفتارها و گفتارها و پندارهای نهادی‌شده متأثر می‌شود و حذف و سانسور، چنان کـه جـای دیگری توضیح داده‌ام به صورت یکی از مشخصات فرهنگی درمی‌آید. یعنی پوشیده‌گویی مروج و مبلغ فقدان تفاوت می‌شود. تأکیدش همه بر هم‌سازی و وحدت و عـدم اخـتلاف است. نـمی‌توانـد وجـود گـروه‌ها، گرایش‌ها، اندیشه‌ها و زبان‌های مختلف را بپذیرد. به همین سبب اصـل مورد قبولش در مساله‌ی هماهنگی اجتماعی، «پیروی» است نه اتحاد. این یعنی حذف بخش‌های مختلف در اندیشه و بیان، و رد تنوع و کثرت، و جار زدن وجه مورد پذیرش که هم‌سانی و هم‌نواختـی و مـتحدالشکـلی است. فرا خواندن همگان به هواداری و پیروی. یعنی دفع و رد و طرد و حذف و نفی آن‌چه از حوزه‌ی پذیرش و خودی بیرون است. بدین‌ترتیب پوشیده‌گویی به معنای حذف در حذف است. خود از حذف و محدودیت نشأت می‌گیرد، بعد به حذف و محدودیت می‌پردازد.

اکنون به چند نمونه از گفتارهای نهادی‌شده، در یکی از عـرصه‌های

پوشیده‌گویی، اشاره می‌کنم تا این بازخوانی بهتر مشخص شود. درباره‌ی «سکوت» امثال بسیار داریم. از جمله:

زبان سرخ سر سبز می‌دهد بر باد

چه گویم که ناگفتنم بهتر است

زبان در دهان پاسبان سر است

ما را چه به این حرف‌ها

دیوار موش دارد موش هم گوش دارد

تا مرد سخن نگفته باشد

عیب و هنرش نهفته باشد

سکوت موجب رضاست

ما نه سر پیازیم و نه ته پیاز

آدم باید به اندازه‌ی دهنش ... بخورد

جواب ابلهان خاموشی است

در دهنم را وا نکن

هیس، ساکت، خفه‌شو، فضولی موقوف و... و از این قبیل بسیار است.

می‌بینید که این فرهنگ چه تمهیداتی اندیشیده است برای حرف نزدن، تحقیق نکردن، پوشیده داشتن نظر، برای توزیع نشدن خبر، برای جلوگیری از آزادی بیان، برای درک نکردن و نشدن حق بیان، برای خفقان گرفتن و...

سکوت‌هایی که در فرهنگ اختناق باب می‌شود، باید با سکوت‌های مربوط به فرهنگ آزادی تفاوت داشته باشد. مثل دیگر رفتارها. البته ما از این‌گونه هشدارها هم داشته‌ایم که:

دو چیز طیره‌ی عقل است: دم فرو بستن

به وقت گفتن و، گفتن به وقت خاموشی

اما این گونه هشدارهای منطقی دو سویه وجه غالب بیان نبوده است. بل‌که آن وجهی غالب بوده است که به همه چیز جامعه‌ی پوشیده‌گرای پوشیده‌گوی بخورد. در مثال‌های ارائه شده، سکوت هم به معنای پوشیده ماندن بیان از روی مصلحت است، هم نشان تقیه و ترس است، هم ریاکارانه است و هم زورگویانه و... در تمام این پرهیزها هم حقیقت از دست می‌رود. به همین‌ترتیب می‌توان مثال‌های دیگری را هم از فرهنگ کوچه و بازار، برای بازخوانی انتخاب کرد تا وجوه مختلف پوشیده‌گویی و پوشیده‌گرایی ما بهتر شناخته شود. به‌خصوص امثال مربوط به «زن»، «صحبت حکام»، «ریا» و...

وضع سلسله مراتبی قدرت، که خیلی هم پیچیده و منتظم نبوده است، ایجاب‌های مخصوص به خود داشته است. همه‌ی این ایجاب‌ها هم با پذیرش و پیروی و خاموشی و تمکین هم‌خوان بوده است، مثل دیگر عرصه‌ها. اختناق فکری و استبداد سیاسی که از هم تفکیک‌ناپذیرند، زبان را در هر عرصه به سمت «بسته ماندن» و محدودیت می‌رانده است. یا پیچیده و رمزگونه و پرگو اما توخالی می‌کرده است. آسیب‌شناسی زبان ما در حوزه‌ی سیاست و ادب نشان می‌دهد که وقتی زبان، مشارالیه مشخص و معینی نداشته باشد، یا وقتی زبان مجاز نباشد به موارد معینی اشاره کند، پس یا به چیزهای محدودی اشاره می‌کند، یا اشاراتش گنگ و مبهم از آب درمی‌آید. یک صفحه به نثر و به نظم حرف می‌زنند تا در مجموع سطری یا نکته‌ای را در لفافه به سمع مبارک برسانند. برای یک تذکر دو سه صفحه را با مجیزگویی سیاه می‌کنند. تازه به آن‌چه هم اشاره می‌کنند اعتباری نیست. زیرا دقیقاً به همان که درنظر داشته‌اند اشاره نکرده‌اند. اگر مقایسه‌ای صورت گیرد میان مجموعه‌ی نوشته‌های ستایش‌انگیز و هجوآمیز نظم و نثر و کل موارد انتقادی موجود در زبان ادبی و سیاسی و

مطبوعاتی ما، این معنا بهتر دریافت می‌شود. معلوم می‌شود که چه‌گونه زبان در طرح موضوع‌ها، هم از تنوع بازمانده است و هم از کثرت.

وقتی خاطر مبارک بالایی‌ها در هر رده و هر دوره و هر عرصه‌ای باید آسوده باشد، پس پوشیدن عقیده، خبر، نظر و... بسیار طبیعی می‌نماید. هیچ وقت هیچ اتفاق قابل به عرضی نمی‌افتد. همه چیز امن و امان است. همه در شادکامی و نشاط به سرعت به سمت توسعه و سعادت و تمدن بزرگ و... در حرکت‌اند. کوه را کاه نمودن در سیئات، و کاه را کوه جلوه دادن در محسنات. پس خواه‌ناخواه ریا و دروغ هم وزیدن می‌گیرد. نه تفکر به شفافیت دست می‌یابد، نه بیان.

در پوشیده‌گویی زبان به رفتاری دوگانه می‌گراید که در بخش بعد هم بدان خواهم پرداخت. اما در این‌جا اشاره می‌کنم که رفتار دوگانه‌ی زبان، متناسب است با موقعیتی که گوینده در آن قرار می‌گیرد. زبونی و خاک‌ساری و ملایمت و تمجمج و دریوزه در برابر بالایی‌ها. طنطنه و خطاب و عتاب و عبارات قلنبه‌سلنبه و پرطمطراق و بزرگ‌نمایی و درشتی و... در برابر پایینی‌ها. صراحت و تحکم و تند و تیزی از موضع قدرت، چاپلوسی و ریا و راز و نیاز و دریوزه از موضع ضعف.

جالب توجه‌ترین بخش مساله آن‌جاست که حواشی فرهنگ قدرت، که به کارمندان امنیتی فرهنگ می‌توان تعبیرشان کرد، لب به سخن بگشایند. بیان اینان به راستی عبرت‌انگیز است. یک سوی بیان‌شان پوشیدگی مطلق است، و سوی دیگرش آشکارگی تا حد دریده‌گویی صرف. وجه اول هنگامی است که مخاطب‌شان خود قدرت است. آدم باید با موچینه دنبال یک نکته‌ی واقع‌گویانه یا تذکری باشد که توضیحش ازشان خواسته شده است. وجه دوم وقتی است که درباره‌ی کسانی سخن گویند که مورد اخم‌وتخم قدرتند. چنان در نفی و طرد و تقبیح و چغولی و

تنبیه داد سخن می‌دهند و گرد و خاک می‌کنند که خود گزمه و داروغه و پلیس و مأمور امنیتی هم به‌گردشان نمی‌رسد. به قول حافظ که به طنز البته گفته:

به یمن قوت بازوی بندگان وزیر
به سیلی‌اش بشکافم دماغ سودایی

این خاصیت کسانی است که استعداد عجیبی دارند در استحاله و ریا. استحاله در قدرت مسلط و ریا در منش و گرایش. اینان به ویژه با کسانی بهتر درمی‌افتند که از دایره‌ی قدرت بیرون مانده باشند و دستشان از عرب و عجم کوتاه باشد. پس یک روز به بد دینی و قرمطی بودن متهم‌شان می‌کنند، روزی آن‌ها را نوکر اجنبی می‌خوانند، و این روزها هم روشن‌فکر بی‌دین و فحشانویس و خواهان آزادی جنسی و...

آسیب‌شناسی زبان ریا یکی از عرصه‌های مهم بازخوانی فرهنگ ما از بابت سانسور است. ریا نشأت گرفته از مصلحت است. مصلحت هم غالباً به فدا کردن حقیقت و دور زدن ارزش‌ها می‌انجامد. برخی از نظام‌های ارزشی به هنگام دگردیسی خود، طالب ریا و حتا مروج ریا بوده‌اند. حفظ ظاهر و ظاهرسازی و پوشیده نگه داشتن لایه‌های درون و زیرین، پرده‌پوشی بر مفاسد و معایب کم‌کم به رواج بوقلمون صفتی، بله قربان‌گویی، نان به نرخ روز خوردن، زبان بازی و... می‌انجامد که همه از سرچشمه‌ی ریا آب می‌خورد. ریا هنگامی به شیوه‌ی مسلط تبدیل می‌شود که ضرورت جامعه در جهت شفافیت فکر و عمل و حرف و خبر باشد، اما نظام مسلط در گرو عدم شفافیت و آشکار نشدن حقایق بماند. پس دور زدن مسایل، فاصله‌گیری از ارزش‌ها در عمل، تأکید بر نام و تخفیف در معنا باب می‌شود. شکل‌گرایی با جار و جنجال و پرجوش و جلا اشاعه می‌یابد. تبلیغ حفظ ظاهر به مساله‌ی فراگیر تبدیل می‌شود تا

آن‌چه در باطن می‌گذرد مکتوم بماند. در نتیجه گروه‌ها و اشخاص که در پی حفظ یا کسب منافع خویشند، با تبلیغات پر آب و تاب هم‌آوا می‌شوند. به هر شکل موردپسند درمی‌آیند و کاسه‌های داغ‌تر از آش می‌شوند.

همین‌جا باید به فرق میان تقیه و ریا اشاره کنم که جابه‌جا گرفته نشوند. اگرچه هر دو وجهی از پوشیده‌گویی‌اند. اگر تقیه پنهان داشتن عقیده و پرهیز از بیان آشکار و مستقیم ارزش‌های اعتقادی است، ریا به رنگ سیاست و روش و منش مسلط درآمدن است، بی‌آن‌که ریاکننده به چیزی باور داشته باشد. یعنی تقیه از حفظ عقیده مایه می‌گیرد، اما ریا به معنای بی‌پایه‌گی و بی‌پرنسیپی در عقیده است. تقیه تنها پرهیز از بیم جان است، در نتیجه با اضطراب همراه است. اما ریا هم‌رنگ شدن و به رنگ روز درآمدن است برای برخورداری از منافع. ریا بر حفاظت چیزی مبتنی نیست تا به گرفتاری اضطراب منتهی شود. ریا گفتنِ حرفی و ارائه‌ی رفتاری است برای باز شدن دست در عرصه‌ی عمل مخالف. نفی فساد به لقلقه‌ی زبان برای گسترش فساد. ریا در یک جنبه محدود نمی‌ماند بل‌که همه چیز را آلوده و توخالی می‌کند، مثل خود زبان. دودوزه‌بازی و تقلب زبانی و زبان‌سازی تا حرف زدن به گونه‌ای که همیشه جای عدول و چرخش صد و هشتاد درجه‌ای در آن باقی باشد. پس کتمان و دروغ و تزویر و همه‌ی عوامل فاسدکننده‌ی دیگر پی‌آمد ناگزیر و اجزای ناگزیر آن است. از جمله فساد زبان.

پوشیده‌گویی باب‌های بسیار دارد که امکان طرح تمام آن‌ها در این‌جا میسر نیست. امیدوارم بتوانم در بحث‌های دیگر به بررسی آن‌ها در حد بضاعتم بپردازم. اما این‌جا به برخی از عنوان‌ها اشاره می‌کنم تا از دنباله‌ی موضوع باز نمانم:

سانسور و مکانیسم و شیوه‌های رسمی و غیررسمی آن و گروه‌های

فشار برای منع و حذف، از جمله‌ی این باب‌هاست.

هم‌چنین نمادگرایی در شعر و هنر، به ویژه سمبولیسم که وجه هنری دوران ما در پوشیده‌گرایی بوده و به کلیشه و کُد انجامید. یعنی کلیشه‌سازی و کلیشه‌پردازی از زبان استعاری به ویژه در شعر دهه‌ی پنجاه که به کدگرایی تبلیغی ـ ادبی ـ سیاسی تبدیل شد و به اعلام واژه‌های ممنوع معینی از سوی اداره‌ی ممیزی و نگارش انجامید.

زبان رمز و اسطوره

پوشیده‌گویی در آشفتگی ذهن و زبان و ترجمه و...

انقلاب مشروطه اولین دوره در فاصله‌گیری از پوشیده‌گویی بود. این فاصله‌گیری هم با تجربه‌ای مختصر در روشن‌گویی همراه شد و هم تبلوری از رک‌گویی را ارائه کرد.

پیکار برای کسب آزادی و عدالت در دوره‌ی مشروطه، گشایشی در عرصه‌ی زبان بود که از یک‌سویه انتقاد از مجموعه‌ی فرهنگی جامعه می‌پرداخت؛ و از سویی تبلور مبارزات سیاسی بود. نفی عوامل بازدارنده‌ی سنتی به معنای نفی ساخت‌های دیرینه‌ی استبدادی بود. پس طبعاً با نفی ساخت‌های بیانی پوشیده‌گرا و پوشیده‌گو همراه بود. بازخوانی فرهنگ سنتی، با توجه به فرهنگ مدرن اروپایی، بر تضاد و ستیز سنت و نو، هم در فرهنگ و سیاست و هم در اندیشه و بیان مبتنی بود. زیرا این دو به ناگزیر هم‌سو با هم و تفکیک‌ناپذیر از هم است.

اما تبلیغات سیاسی الزاماً به گسترش عوامل بازدارنده در میان مردم وابسته بود. از این‌رو از همان ایام، ایران دچار یک مشکل مزمن تاریخی ـ فرهنگی شد. از یک‌سو به تغییر فوری کوتاه‌مدت در ساخت‌سیاسی جامعه نیازمند بود، و از سویی ناگزیر بود ساخت‌های دیرینه‌ی فرهنگ

استبدادی را دگرگون کند که خواه‌ناخواه امری بطئی و درازمدت بود. در حقیقت هرگونه تغییر بنیادی درگرو نفی ساخت‌های قدیمی بود که در کل حیات فردی و اجتماعی ریشه‌دار بود. اما نفی این ساخت‌ها خود موکول به نفی فوری ساخت سیاسی بود که در خط اول جبهه بود. این دو ضرورت کاملاً به هم وابسته بود. برای تغییر بنیادی، اول باید ساخت سیاسی تغییر می‌کرد. تغییر ساخت سیاسی نیز هنگامی اثربخش بود، یعنی بازگشت‌ناپذیر می‌شد، که تحول در تمام سطوح و ابعاد جامعه و فرهنگ صورت پذیرد.

از همان زمان دو ضرورت متقابل، یعنی حل عاجل مشکل سیاسی و دگرگونی بنیادی فرهنگ به هم آمیخت. ضرورت متقابلی که هم‌چنان به صورت معضل بزرگی باقی مانده است. یعنی با استعدادی که ساخت‌های استبدادی دیرینه در ترمیم شکستگی‌ها از خود نشان داده‌اند، مشکل و بحران تا به امروز تداوم یافته است.

سال‌های اولیه‌ی تجددخواهی با انتقادهای فرهنگی همراه بود. اما سال‌های پسین عمدتاً به برخوردهای سیاسی سپرده شد. از این‌رو هنگامی که سیاست در جهت تغییرات و افت‌وخیزهای انقلاب در اولویت بحث و بررسی قرار گرفت، قادر نشد ساخت‌های فرهنگی متناسب را با همان آهنگ حرکت خود پدید آورد. به سبب ریشه‌داری ساخت‌های سنتی نمی‌توانست هم پدید آورد. پس ساخت آزادی‌خواهانه‌ی سیاسی در چنبره‌ی ساخت‌های استبدادی فرهنگ گرفتار ماند. تضادها و تناقض‌ها و پی‌آمدهای دوره به دوره، همراه با دخالت دولت‌های استعماری، مشروطه را به شکلی می‌راند که محتوای استبداد داشت.

سرگذشت و سرنوشت شیوه‌ی بیان نیز از این موقعیت برکنار نبود. در

ابتدا با انتشار رساله‌ها و مقالات انتقادی، زبان به تحلیل و مقایسه و انتقاد گرایید. کتاب احمد و مسالک‌المحسنین طالبوف در طرح منطقی مدنیت و علم و پیشرفت در مقابل بی‌نظمی و عقب‌ماندگی و جهل، سیاحت‌نامه‌ی ابراهیم‌بیک درباره‌ی اوضاع و اخلاق و عادات و گرفتاری‌های شهر به شهر ایران، مقالات علمی و ادبی و سیاسی و اجتماعی و عقیدتی سیدجمال‌الدین اسدآبادی برای نهضت فکری و اجتماعی و اتحاد اسلام، نوشته‌های میرزا ملکم‌خان درباره‌ی آزادی و قانون و حقوق اساسی فرد و اخذ تمدن اروپایی، تألیفات میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی و آخوندزاده و... همه از کوشش در راه بیداری ملت و ادامه‌ی فرهنگی حکایت می‌کرد که با فرهنگ سنتی در تعارض و تضاد بود. نقطه‌ی اتکای اغلب این نوشته‌ها تأمل در فرهنگ موروثی، اخلاق و عادات و رسومی بود که باید دگرگون می‌شد.

اما ادبیات مشروطه به‌زودی حوزه‌ای گسترده‌تر و وسیله‌ای عمومی‌تر برای بیان برگزید که با حرکت‌ها و موقعیت‌ها و گسترش جنبش سیاسی هم‌سازتر بود. مطبوعات موقعیت ویژه‌ای یافت که سزاوار هم بود. اما گرایش انتقادی و نسبتاً عمق‌نگر نخستین را به صورت فرعی درآورد و تحت‌الشعاع قرار داد.

ادبیات انتقادی به حوزه‌ی زبانی روزنامه‌ها کشیده شد که اساساً عرصه‌ی برخوردهای سیاسی بودند تا عرصه‌ی بسط معرفت و انتقاد فرهنگی. البته روزنامه‌ها هم به نشر عقاید مختلف می‌پرداختند، و هم ناچار به خلاصه‌گرایی مطبوعاتی بودند. و خواه‌ناخواه تابع و مشوق عمل سیاسی روزمره بودند. در نتیجه در معضل یادشده سمت عمل سیاسی و حل عاجل مشکل را گرفتند، و از آن‌ها هم همین انتظار می‌رفت. ده‌ها روزنامه‌ای که منتشر می‌شد و روز به روز هم بر شمارشان افزوده می‌شد،

بر اخبار و وقایع و برخوردهای تند و تیز و صراحت بیانی روزنامه‌ای و مردم‌پسند و باب روز متمرکز می‌ماند. موج روزنامه‌نویسی خودبه‌خود تفکر انتقادی را به سطح برخوردهای روزمره می‌کشانید و حتا کم‌کم به همان منحصر می‌داشت. مقالات سیاسی و اخبار و شعر و نثر اعتراضی و انتقادی در عداد هم و به سمت لحن واحد عامه‌پسند می‌گرایید. به ویژه که برخی از روزنامه‌نگاران خود از معرکه‌بازان حرفه‌ای سیاست یا مبارزان بی‌باک و عمل‌گرا بودند که به قول کسروی «زور به تندنویسی می‌زدند». تندنویسی در معنای شاخ به شاخ شدن با اشخاص و مقامات و جریان‌ها و انجمن‌ها و... جای بسط تفکر انتقادی و بازخوانی فرهنگ و طرح آگاهی اجتماعی را می‌گرفت که از نظر عامه نیز چشم‌گیرتر و جذاب‌تر بود. انتقاد از فرهنگ که به‌ضرورت با روشن‌گویی ملازمه دارد، مجال نمی‌یافت و جای خود را به بحث‌های جدال‌آمیز و تندخویانه و ستیهندگی سیاست‌زده می‌داد که گاه نیز به تسویه‌حساب‌های فردی می‌کشید. طبعاً ضرورت ساده‌نویسی هم به آسان‌نویسی و آسان‌گرایی اندیشگی بدل می‌شد. شمار غیرقابل تصور نشریات در عرض چند سال، که البته بعضی از آن‌ها عمر چندانی نمی‌یافت، خودبه‌خود هدف خواندن را به انتظارهای سریع و روزمره تغییر می‌داد. بدیهی است که در عمل فراگیر و شتابناک سیاسی، این یک امر ناگزیر بود، اما خواه‌ناخواه پی‌آمدهای منفی هم داشت. به طوری که برخی از اصلاح‌گران مثل طالبوف از این «اصرار در یک‌شبه برقرار کردن مشروطه» نگران شده بودند.

اما بیان روزنامه‌ای واکنشی بود در برابر خفگی دیرینه‌ی کلام که ناگهان دهان بازکرده بود. استبداد سبب شده بود که نویسندگان به معرفت جدید وقوف کامل نیابند، از روش‌های تجربی، مهارت‌های لازم در

کاربرد ابزارها و افکار مدرن اطلاعی نداشته باشند. پس کمبود آگاهی از تمدن و علم و صنعت و حتا مشروطه و آزادی که طالبش بودند، سبب می‌شد هر کسی از ظن خود و به تعبیر خود، به این مسأله‌ها و موضوع‌ها روی آورد. در نتیجه یک گرایش کلی‌گرای کلی‌باف و انشانویسی عمومی در مسایل معرفتی باب شد. در این انبوه روزنامه‌ها، نه معیار صحیح مسایل می‌توانست به‌درستی مطرح شود و نه تقابل دو فرهنگ می‌توانست با تأمل به بحث گذاشته شود. پس تنها مساله و موضوعی که از سردرد و شوق و شور و احساس درمی‌یافتند همانا گله و شکایت و ناله از اوضاع نابه‌سامان، به ویژه از فساد دربار و سررشته‌داران کشور بود، که همان را هم به تکرار و تأکید و با تند و تیزترین وجه بیان ارائه می‌کردند.

«غالب نویسندگان اصلاً نمی‌دانستند چه می‌نویسند و برای که می‌نویسند. وانگهی سبک نویسندگی فوق‌العاده ناپخته و ابتدایی بود. از یک‌سو آن سبک مغلق و پیچیده‌ی مملو از صنایع بدیعی دوران گذشته برای ادای مطالب و مسایل روز مناسب نبود، و از سوی دیگر نثر جدید هنوز جایگاه خود را نیافته بود. نویسندگان همان دانسته‌های کهنه و قدیمی خود را از حکمت و عرفان و حدیث و امثال و حکم و با اشعار خود و دیگران به هم می‌بافتند، و از آن‌ها مقاله و مطلب می‌پرداختند. در نتیجه آن‌چه را که دیروز مثلاً درباره‌ی علم نوشته بودند، امروز درباره‌ی اخلاق، و فردا درباره‌ی تمدن و صنعت و هنر می‌نوشتند...» (یحیی آرین‌پور: از صبا تا نیما. جلد ۲، صفحه‌ی ۲۵۰)

این بیان احساسات و عواطف در کل‌گرایی نظری و انشانویسی انتقادی، زمینه‌ی مساعدی بود برای این که زبان نظم نیز بدان بگردد. قالب‌های مثنوی و مستزاد و مسمط و... جای طرح تصورات و واکنش‌ها و آلام و مصائب و آرزوهای کلی شد. فکاهه‌نویسی منظوم از همین طریق

وجه بارزی یافت. تصنیف و ترانه بار مسایل و حوادث سیاسی و روزمره را بر دوش می‌کشید. سرآمد این گرایش‌ها و چرخش‌های زبانی، «طنز» بود که ادبیات مشروطه وجه مشخصی از آن را به ویژه در «چرند و پرند» دهخدا ارائه کرد. اما کشیده شدن طنز به هزل نیز یکی از پی‌آمدهای ناگزیر و متناسب با بیان احساساتی و تبلیغاتی بود. تعرض و تجاوز و تهمت و افترا و ناسزاگویی و غوغاگری موقعیت گسترده‌ای می‌یافت، و دشنام و هجو و هزل و انتقام‌جویی جای طنز می‌نشست.

وجه غالب در موقعیت بیانی مشروطه را از آن‌رو به تفصیل توضیح دادم تا هم پایه و مایه‌ی رک‌گویی تا دریده‌گویی دانسته شود، و هم با علت و دلیل تکرار و غلبه‌ی این وجه بیانی در دو دوره‌ی بعدی یعنی سال‌های دهه‌ی بیست و سال‌های اول انقلاب، بهتر آشنا شویم. این سه دوره از بابت کاربرد و سلطه‌ی بیان تشابهات بسیار دارند. به همین سبب به رغم وجود تفاوت‌های موضوعی آن‌ها، از تشریح دو دوره‌ی دیگر فعلاً خودداری می‌کنم، ضمن این که بحث تا همین‌جا هم کمی طولانی شده است. وگرنه هر یک از این دو دوره خود موضوع بازخوانی مستقلی است که در مجالی دیگر باید به آن پرداخت. در این‌جا فقط یادآور می‌شوم که در دوره‌ی پس از انقلاب، این وجه بیان، در آغاز کارکرد وسیعی یافت. سپس با وضعی که پس از سال ۶۰ پیش‌آمد، وسعت کاربرد آن، به دلیل تعطیل روزنامه‌ها و نشریه‌های مختلف، محدود شد. از آن پس به دو شعبه شد. شعبه‌ای در داخل ماند و در برخی از مطبوعات دولتی یا نزدیک به دولت، هم‌چنان به تاخت و تاز پرداخت و شعبه‌ای نیز به خارج از کشور انتقال یافت و در آن‌جا به همان کارکرد ادامه داد.

این رک‌گویی که تا دریده‌گویی تسرّی می‌یافته است، پیش از هر چیز

نمودار بارزی از پاره شدن کیسه‌ی زبان پوشیده‌گوی تاریخی ما، و واکنشی در برابر آن بوده است. مشخصاتش، چنان که پیش‌تر اشاره شد، با تناقضی همراه است. از یک‌سو نشانه‌ی نفی شیوه‌ی بیان قدیم است؛ و از سویی افتراق ماهوی و تضاد عمقی چندانی با آن ندارد. در حقیقت انگار زبان در پوسته ترکیده باشد تا اولین لایه و سد مقابل خود را بکوبد. به همین‌سبب برخی از مشخصات پوشیده‌گویی را نیز در خود حفظ می‌کند و ادامه می‌دهد. اگر بخواهیم تعبیری کرده باشیم باید بگوییم مثل درخواست آزادی با استبداد کامل است!

این «تناقض مجسم» را می‌توان به اختصار بدین‌گونه توضیح داد (ضمن این که با تفصیل آن در دوره‌ی مشروطه آشنا شدیم):

۱ـ آشکارایی در لفظ و پوشیدگی در معنا. یا شدت لفظ و ضعف معنا.

۲ـ ادامه‌ی ساخت‌های استبدادی بیان در خطاب و عتاب و تبلیغ و تهییج از موضع دانای کل مطلق و تعصب در انتساب حقیقت مطلق به خویش.

۳ـ برکنار ماندن از امکان گفت‌وگو. زیرا زبان ستیز و دفع و نفی و طرد و حذف دیگری است. پس صراحت خود را برای خاموش کردن بیان مخالف به‌کار می‌برد. یعنی آزادی بیان را حق مخالفان نمی‌داند.

۴ـ از موضع مسلم و حقیقت مطلق خویش با همه چیز روبه‌رو می‌شود. پس آن‌چه در مقابل آن است باطل است و در خور قلع و قمع. فرهنگ و زبان با همه‌ی اجزا وسیله‌ی است برای این قلع و قمع.

۵ـ بی‌تاب و خلاصه‌گراست. با صغرا و کبرای ساده‌ای به تصمیم می‌رسد. با سفید و سیاه و عمده و غیرعمده کردن کلیتی را می‌پذیرد، و کلیتی را نفی می‌کند.

۶ـ هر واقعیتی را پیش از هر چیز در موقعیت سیاسی و ایده‌ئولوژیک

تبیین و ارزیابی و قضاوت می‌کند. پس فرهنگ و سیاست و تبلیغات را یکی می‌انگارد و همه چیز را در هم‌سازی با تحلیل‌ها و احکام تعیین‌شده می‌پسندد و می‌طلبد.

۷ـ از ظاهر و شکل و سطح هر چیز چنان برمی‌آشوبد که امکان غور و غوص در عمق و محتوا را از دست می‌دهد. در نتیجه از «نقد» و «تأمل» برکنار می‌ماند.

۸ ـ به رغم تظاهر شدید به صراحت، گرفتار دوگانه‌گی بیان است: پوشیده‌گویی و حتا دم فرو بستن در مورد مشکلات، نارسایی‌ها، تخلفات مربوط به حوزه‌ی خویش تا سبب رسوایی نشود و مخالف و دشمن از طرح انتقادهای درونی سوءاستفاده نکند.

در مقابل تجسس و کندوکاو در مسایل مربوط به دیگران و کوس رسوایی آنان را بر سر هر بام زدن.

۹ ـ انشانگاری پرگو و پرطمطراق و رمانتیک و تکیه بر عبارات مطنطن و دهان‌پرکن مملو از صفت و تشبیه و استعاره و نعت و ستایش و تعبیرات به اصطلاح شاعرانه و حماسی و احساساتی.

۱۰ ـ اصرار به صراحت تا حد دریده‌گویی با توسل به دشنام و تهمت و افترا و هجو و انگ زدن و لجن‌مال کردن و غوغاگری و...

اما روشن‌گویی بیانی است برای بسط تفکر انتقادی که خود در گرو آزادی اندیشه و بیان است. در سال‌های اخیر معتقدان به بسط تفکر انتقادی، به رغم موانع و محدودیت‌ها، این ضرورت و گرایش را تشخیص داده‌اند و پی‌گرفته‌اند. حرکت تازه‌ی ذهن و زبان به سمت نوعی روشن‌گویی در مفهوم گراییده است. «بسط پرسش»، «نقد تفکر»، «تشکیک سیاسی»، «بازخوانی فرهنگ»، ایجاب می‌کند که همه چیز در

موقعیت و حقیقت خود بازجست شود.

پس روشن‌گویی وجهی تبیینی است. هم از چه‌گونه‌گی پدیده و موضوع پرده برمی‌دارد، و هم از چرایی آن. به همین‌سبب نیز بر مجال «تأمل» تکیه و تأکید دارد. رعایت مجال تأمل بر دو مبناست: اول درک ارزش و توانایی مخاطب برای اندیشیدن به موضوع بیان. دوم رعایت حق انتخاب و آزادی مخاطب در رد و پذیرش و انتقاد و تصحیح موضوع ارائه شده. بنابراین روشن‌گویی هم نشان‌گر گرایش به «گفت و شنید» و درک حضور دیگری است؛ و هم بیان‌گر این است که ناگزیریم به رغم شور و شغب‌ها و تهییج‌ها و تبلیغ‌ها، به مبانی رفتاری و پنداری و گفتاری جدید خود دست یابیم و چاره‌ای درخور برای بحران دوران گذار خود بیابیم. به همین‌سبب نیز نیازمند آزادی هستیم.

زبان در این وجه به سمت انضباطی حرکت می‌کند که چشم‌اندازش دستیابی به اصل واقعیت یا طرح آن است. اگر در پوشیده‌گویی روند به شبهه افکندن قوی است، در روشن‌گویی روند رفع شبهه نیرو می‌گیرد. البته از طریق شبهه کردن در تمام وجوهی که پوشیده است. پس حشو و زواید را کنار می‌زند تا به شفافیت بگراید. اگر پوشیده گویی در ایجاد توهم به تحریف هم متوسل می‌شود، روشن‌گویی برای رفع توهم جریان تحریف را هم باید باز شناسد و باز شناساند. هم‌چنان که در وجود تحریف‌گران نیز باید تأمل کند. اوهام و ابهام و تعبیرات کشدار و طمطراق و طنطنه و قلنبه سلنبه‌گی را یک‌سو نهد. و این به اعتباری بت‌شکنی است. در این روش دروغ‌ها کشف می‌شود. مبنای دروغ‌ها نیز مشخص می‌شود. کشش به موشکافی و دقت و چرایی نقطه‌ی مقابل گرایش قدیمیِ گوش به حرفی و پذیرش و تسلیم و اطاعت است. توهم‌زدایی از زبان، خود سنت‌شکنی است. وسعت بخشیدن به آگاهی در قلمرو حقیقت فردی و

اجتماعی است. چرخش زبان براساس هوشیاری است.

اعتلای فرهنگی نه میدان مسابقه است که کسی از آن پیروز بیرون آید، و نه خیابان یک‌طرفه‌ای است که جهت حرکت در آن از پیش مشخص شده باشد. این عرصه عرصه‌ی تفاوت‌ها و تنوع و کثرت است. پس مستلزم درک همه‌جانبه است. اختلاف و تنوع و کثرت مشخصه‌ی آگاهی‌های پیچیده‌ی جدید است که ملازم زندگی پیچیده و پرتنوع و پرکثرت جدید است. زبان در چنین وضعی نمی‌تواند زبان تک‌بعدی و خلاصه‌گرای قدیم باشد. زبانِ معطوف به آگاهی‌های پیچیده، ناتوانی‌های بشری را در عرصه‌های واقعی بروز می‌دهد، فاش می‌کند تا بتواند آن‌ها را به قدرت شناخت تبدیل کند. از این‌رو از طرح و نقد هیچ مشکلی باز نمی‌ماند. بر نارسایی‌ها و مشکلات و بدفهمی‌ها و انحراف‌ها و... سرپوش نمی‌گذارد. بل‌که با نقد مدام در پی دریافت و ارائه است. نقد و ارائه و تصحیح در گرو مشارکت همگانی است. وابسته به حضور و خرد جمعی است. در گرو تبادل‌نظر است. طبعاً چنین کارکردی در گرو مدارا و آزادی است. از همین‌جا نیز روشن‌گویی با بیان خنثای اداره‌جاتی و یا برخی از دانش‌وران و کارشناسان خنثا و برکنار از سیاست فاصله می‌گیرد بسط روشن‌گویی به بسط آزادی اندیشه و بیان وابسته است که این خود لازمه‌ی بسط تفکر انتقادی است.

فرهنگ حذف و سیاست سانسور

اگر سانسور تفتیش و ممیزی در ابزارها و اشکال و امکانات اندیشه و بیان، پیش از انتشار باشد، جامعه‌ی ما با واقعیتی بس گسترده‌تر و پیچیده‌تر و عمیقتر روبه‌روست، که مشکل کتاب و مطبوعات و خبر، و اداره و سیاست سانسور، تنها بخشی از آن است. این مشکل ابعاد گوناگونی از فرهنگ و سیاست، عرف و عادت، رفتار و معرفت، اخلاق و روان‌شناسی فردی و اجتماعی را در برمی‌گیرد. من از این معنای فراگیر با عنوان «فرهنگ حذف» یاد می‌کنم که میراثی تاریخی است. در حقیقت «فرهنگ حذف» و «سیاست سانسور» دو مفهوم مکملند.

سانسور در معنای مصطلح و معمولش، وجه خاص و جدید و مربوط به ابزارها و اشکال اندیشه و بیان است که از آغاز صنعت چاپ، با تحصیل اجازه برای چاپ کتاب، توسط کلیسا یا حکومت‌های استبدادی اروپا باب شد؛ و به بازرسی مطبوعات و کنترل خبر تسری یافت. از دوره‌ی قاجار نیز به روش‌های حکومتی ما سرایت کرد، و به جامعه ما انتقال یافت. کشور ما در حالی با معنای جدید سانسور آشنا شد، و تجربه‌ی آن را از قرن نوزدهم آغاز کرد، که اخذ پروانه برای چاپ کتاب، صد سال پیش از آن در خود اروپا از میان رفته بود؛ و پس از انقلاب فرانسه، آزادی نطق و بیان و انتشار کتاب و روزنامه در قوانین اساسی اغلب کشورها تأمین شده بود.

اما «حذف» وجه عام و قدیم و مربوط به تمام عرصه‌های پندار و گفتار و رفتار وکردار و نوشتار است که مشخصه یا عارضه‌ای دیرینه است؛ و هویت حاکم و محکوم، و حدود فکر و عمل، یا مجاز و غیر مجاز، و نحوه‌ی سلوک و روابط هر یک از این دو را در این فرهنگ، معین می‌داشته است. منتهی از آنجا که تعیین کننده‌ی حدود مجاز و غیر مجاز، تنها حاکمان بوده‌اند، «حذف» اساساً گریبان محکومان را می‌گرفته است.

اصولاً استقرار و گسترش سیاست سانسور، جز بر پایه‌ی گرایش و نگرش معطوف به «فرهنگ حذف» امکان پذیر نیست. به همین سبب نیز هر چه به گذشته‌ی ملت‌ها و فرهنگ‌ها نزدیک‌تر شویم، رابطه‌ی حذف و سانسور را قوی‌تر، گسترده‌تر و مستقیم‌تر می‌یابیم. چنانکه در رم باستان یا دوران حکومت کلیسا نیز مأمور یا مفهوم سانسور، به دخالت و کنترل و عیب جویی در تمام زمینه‌های عقیدتی و بیانی و عملی و ارتباطی مربوط بوده است. یعنی خط قرمزی بوده که هرجا اراده می‌کرده‌اند کشیده می‌شده است. حال آنکه در «جامعه‌ی مدرن» پس از رنسانس و عصر روشنگری، که فرهنگ حذف، دست کم از لحاظ نظری و اصولی، نفی و طرد شده، و آزادی و خرد و حق فرد و تفکر انتقادی پا گرفته است، مفهوم حذف و سانسور نیز کلاً مذموم و منتفی شناخته شده است، و مقاومت در برابرش حق طبیعی و بدیهی افراد جامعه به حساب آمده است.

اما جامعه‌ی ما تنها به یمن موش دوانی‌های حرفه‌ای کارگزاران پنهان و آشکار حکومت‌ها، خواه از نوع اعتمادالسلطنه و محرمعلی خان، و خواه از نوع اداره‌ها و مشاغل رسمی نگارش، مجوز و ترخیص کتاب و مطبوعات، و دست‌چین خبر، به سانسور مبتلا نمانده است. بل‌که سانسور و حذف را چون معضلی نهادی و دیرینه در فرهنگ خود تداوم بخشیده است. در حقیقت آن کارگزاران و این اداره‌ها، مولود

ناقص‌الخلقه‌ی همین گرایش و روش و ساخت ویژه‌ی دیرینه‌اند که منع و حذف ذهنی و فیزیکی در برخورد با هر پدیده‌ی مخالف را، یک امر طبیعی و حتا بدیهی می‌انگاشته است.

جامعه‌ای که تحمل و مدارا و تفکر انتقادی و تنوع اندیشه‌ها را تجربه نکرده، بل‌که به حذف ارزش‌ها و گرایش‌ها و روش‌های مخالف عادت داشته است، هر پدیده‌ای را با ترکیبی از فرهنگ حذف و سیاست سانسور محک می‌زند. یعنی هم از طریق رفتارهای نهادی شده و اخلاق فردی و اجتماعی و عرف و افکار عمومی، از اختلاف و تنوع پرهیز می‌کند، و با دستورالعمل‌های ریز و درشت به خود سانسوری و دیگر سانسوری در همه‌ی زمینه‌ها مبتلا می‌ماند؛ و هم به استعانت و هدایت نهادهای قدرت به اعمال و افکار و حتا سلیقه‌های ثابت و یکنواخت و متحدالشکل می‌گراید. در نتیجه به سیاست سانسور مستقیم و غیر مستقیم متوسل می‌شود.

به یاری و در نتیجه‌ی همین ترکیب «حذف و سانسور» است که جامعه مثلاً یکباره کور رنگ می‌شود. از میان صدها رنگ طبیعی، و جلوه‌های گوناگون نور، جز به سه چهار رنگ تیره، به هیچ تجلی دیگری از طبیعت رنگ و نور توجه نشان نمی‌دهد. همگان را بنا به عادت و سنت، یا با سیاست‌های اعلام شده و نشده، به سمت رنگ‌های به اصطلاح سنگین، یعنی سیاه و سورمه‌ای و قهوه‌ای، و خانه‌ی پرش به رنگ خاکستری و کرم، می‌کشاند. تا به زعم خود بتواند از گسترش رنگهای برانگیزنده و سبک و جلف اخلاقی جلوگیری کند. پس زن و مرد یا از سر ترس، یا به خاطر پرهیز از دردسر، یا بنا به عادت و سنت، یا با تصور اعتقاد، یا به سبب فرصت طلبی و همرنگ جماعت حاکم شدن، به رنگ تیره بسنده یا تمکین می‌کنند. جالب توجه این است که درست در همین حال، تجارت و

سرمایه‌ی دلال، رنگ‌های گوناگون کالاهای وارداتی را بر در و دیوار تبلیغات فرو می‌پاشد، تا اگر «بیرون» کور رنگ است، «اندرون» رنگین بماند.

به همین ترتیب است حذف تدریجی یا یکباره‌ی مفاهیمی که بار سیاسی- اجتماعی- اقتصادی ویژه‌ای دارند، و بازمانده‌های دوران انقلابند، مانند عدالت، مستضعف، آموزش رایگان، آزادی احزاب و غیره که طی دو سه سال یا از حافظه‌ی جامعه حذف می‌شوند، یا معناهای جدیدی می‌یابند. چنانکه اخیراً بانک‌ها تبلیغ می‌کنند که با پس‌انداز به عدالت اجتماعی می‌رسیم! به همین گونه است نام‌ها و یادهای تاریخی، رفتارها و روابط اجتماعی، گرایش‌ها و نهادها و سازمان‌های سیاسی و صنفی و اجتماعی و فرهنگی، شخصیت‌ها و گرایش‌ها و آثار هنری و ادبی و فرهنگی که با سیاست‌های فرهنگی متداول همساز نیستند، و طی برنامه‌های حذفی پیچیده یا حتا ساده‌ای به فراموشی سپرده می‌شوند. تا میدان برای طرح و تبلیغ و استقرار مراجع ذهنی و تاریخی و فرهنگی و سیاسی و اجتماعی مطلوب سیاست‌ها باز باشد.

البته فرهنگ حذف تنها از طریق سیاست‌ها و عملکردهای برنامه‌ریزی شده‌ی نهادهای قدرت تسری و تعمیم نمی‌یابد. بل‌که نوع معرفت و خلق و خو و خصلت افراد، خود مساعدترین وجه و وسیله‌ای برای استقرار و استمرار آن است. به همین سبب در هر گوشه از زندگی در روابط و برخوردهای افراد نیز متجلی است. چه درون خانواده که با تحکم و تفوق مردانه و پدرانه حق و رأی و نظر زن و فرزند نادیده گرفته می‌شود؛ و چه در اداره و کارگاه که هر کس نفی دیگری را نردبان ترقی خود می‌کند. به همین ترتیب است رفتارها و برخوردهای حذفی در محله و خیابان و شهر و روستا و مدرسه و دانشگاه و بازار و صنف و انجمن و گروه و

سازمان و حزب و... که غالباً به منظور نفی و حذف دیگران و اثبات و تثبیت خویش صورت می‌گیرد.

پیداست که این گونه حذف و سانسور، صرفاً دلیل ترس از ابراز عقیده‌ی مخالف، یا نگرانی از برهم خوردن هنجار اجتماعی و فرهنگی نیست. بل‌که نشان یک دستگاه معرفتی سنتی، و عدم تجربه‌ی حق فردی و اجتماعی «انتخاب»، یا عدم اعتقاد به بلوغ انسان و آزادی، یا فقدان مدارا و تحمل و رقابت سالم و سازنده نیز هست. و من در این بحث می‌خواهم علل وگستره و عمق همین مسائل را باز نمایم.

اما پیشتر بگویم که درک چنین عارضه‌ای، درست مانند مقابله با آن، الزاماً در گرو یک جنبش فرهنگی اجتماعی است. این طبعاً از حدود «کارکرد» مطبوعات و کتاب، و مبارزه با سانسور به تعبیر اهل قلم بسیار فراتر است.

البته تاریخ معاصر نشان داده است که معمولاً نویسندگان، و در واقع نویسندگان مستقل آزاداندیش، بناگزیر آغازگران این ادراک و مقابله بوده‌اند. اینان به اقتضای کارشان نمی‌توانسته‌اند در برابر حذف و سانسور، ساکت یا غافل یا برکنار بمانند. یا باید کارشان را تعطیل می‌کرده‌اند، که البته شدنی نبوده است و نیست؛ و یا باید چاره‌ای برای حذف و سانسور می‌اندیشیده‌اند، که نیروی مادی و معنوی فراتر از تصوری می‌طلبیده است و می‌طلبد.

مشکل حضور اینان به راستی دردناک و شگفت‌انگیز است. از یک سو از تمام وسائل ارتباطی و امکانات فرهنگی و تبلیغی، که غالباً در بخش دولتی متمرکز است، محروم می‌مانده‌اند، زیرا بیگانه و «بیرونی» تلقی می‌شده‌اند. و از سوی دیگر چون از قدرت و حکومت و وابستگی به آنها مبرا بوده‌اند، باز محدودیت حضورشان مضاعف می‌شده است، و

امکانات محدود و غیر دولتی‌شان نیز در تنگنا قرار می‌گرفته است، حتا امنیت شغلی و اجتماعی‌شان نیز از میان می‌رفته است، به طوری که جز «حذف» معنای دیگری درباره‌شان مصداق نمی‌یافته است.

البته در این گونه محدودیت و محرومیت و حذف، نباید سهم عوامل یا ابزارهای اداری و سیاسی «فرهنگ» را از یاد برد که در هیچ دوره‌ای برایشان فرقی نمی‌کرده است که چه می‌کنند. اینان همیشه نان فرهنگ را به نرخ سیاست رؤسا می‌خورده‌اند. از این راه، هم برای خود نان‌دانی درست می‌کرده‌اند، و هم به محو و حذف و ممنوعیت چهره‌های اصیل فرهنگ و هنر و ادب و اندیشه یاری می‌رسانده‌اند. در نتیجه در میدان خالی و پاکسازی شده از حریفان اصلی، خود را به عنوان نقطه‌های عطف این صنف به حافظه‌ی عمومی تحمیل می‌کرده‌اند، و وسایل گوناگون انتقال و ارتباط، عرصه‌ی تاخت و تازشان بوده است. دلیل بارزش حذف ادبیات معاصر از تمام برنامه‌های صدا و سیما و روزنامه‌ها و نشریات کثیرالانتشار دولتی و منسوب به گروه‌های وابسته به دولت، در این سال‌ها است که صرفاً ناشی از سیاست حذف دگراندیشی است (از دو مورد نیما و سپهری فعلاً چشم می‌پوشم). در جایی که هر روز، انجمن شاعران در هر گوشه از کشور و استان و شهری اعلام می‌شود، و از شب شعر فلان اداره در یک شهرک، یا عصر شعر انجمن فلان بانک در یک شهرستان خبر می‌دهد، برای شاعران اصیل زحمت کشیده و سی چهل سال خون دل خورده امکان آن نیست که دست کم برای دویست سیصد تن در یک سالن عمومی شعر بخوانند.

با این همه، جامعه در فقدان نهادها و اتحادیه‌ها و سازمان‌های سیاسی و احزاب، همواره عمل و محرومیت همین نویسندگان و شاعران مستقل و آزاداندیش را نقطه‌ی عطف انتظارها و درخواست‌های عمومی می‌دانسته

است، و به صورت تبلوری از مقاومت در محرومیت و حذف‌های گوناگون فرهنگی-اجتماعی و بالمآل سیاسی، در می‌آورده است. اگرچه از این طریق هم کارکردهای دیگری به نویسندگان منسوب می‌شده، و هم آسیب‌های جدیدی متوجه آنان می‌شده است.

بدیهی است که مناسب‌ترین موقعیت اجتماعی هنگامی پدید می‌آمده، که میان اقدام جمعی اهل قلم و فعالیت عمومی در عرصه‌های اجتماعی دیگر، هماهنگی نمودار می‌شده است. یعنی در حقیقت جنبش اجتماعی در مقابله با وجوه مختلف حذف و سانسور عینیت می‌یافته است، و جامعه به صورت‌های گوناگون به مقابله با موانع راه آزادی و فرهنگ می‌پرداخته است.

البته چنین موقعیت‌هایی در این یکصد ساله، بسیار کم دوام و گذرا بوده است. غالباً در بر پاشنه‌ی قدیم چرخیده است. سانسور در ابعاد گوناگون و گسترده‌ی «حذف» معنا شده است. این دور و تسلسل، هم عارضه و هم خاصیت جامعه و فرهنگی است که به جای نهادینه کردن آزادی و جامعهٔ مدنی و حقوق فردی و اجتماعی، بر نهادینه بودن حذف و سانسور و موانع و محدودیت‌ها وفادار مانده، و «وقار استبدادی» قدیم را در برابر «فروتنی آزادی» جدید، حفظ کرده است.

در این یکصد و پنجاه ساله که از آغاز چاپ کتاب و روزنامه در ایران گذشته است، جامعه‌ی ما میان دو فرهنگ ناهمزمان، نامتجانس و ناهمساز گرفتار بوده است. دو وجه فرهنگی قدیم و جدید، هم از لحاظ مبانی و اصول و ارزش و گرایش و روش با هم در اختلافند، و هم از بابت توزیع اجتماعی این ارزش‌ها و گرایش‌ها و روش‌ها، نامتعادل و نامتوازنند. لایه‌ی نازک و محدودی از جامعه در جهت فرهنگ نو و به اصطلاح مدرنیته و مدرنیسم است که مبشر و مستلزم استقرار «جامعه‌ی مدنی»

است؛ و خواهان آزادی‌ها و حقوق دموکراتیک فردی و اجتماعی است. در مقابل لایه‌های تو در تو و گسترده‌ای از جامعه نیز بر مبانی ثابت و تغییرناپذیر و قدیم سنت استوار مانده‌اند که از حق فرد در تعیین سرنوشت، و آزادی و خرد، و استقرار وبسط نهادهای مشارکت و مدارا، به طور کلی از «تحزب» و «تفکر انتقادی»، تجربه یا ادراکی تاریخی ندارند.

فرهنگ جدید با درخواست «عدالت خانه» و مشروط شدن قدرت سلسله مراتب و استبداد سلطنتی آغاز شده، و تا مطالبه‌ی حق قانون‌گزاری و انتخاب برای مردم و تشکیل نهادهای دموکراتیک و سازمان‌های سیاسی و به ویژه «تحزب»، به منظور مشارکت سیاسی مردم در تعیین سرنوشت خویش، از طریق کاربرد خرد و اندیشه‌ی انتقادی، گسترش یافته است. از این‌رو سانسور را در اساس نظری خود، به عنوان یک اصل و قاعده‌ی عمومی، نفی می‌کند. همچنانکه حذف را نیز از لحاظ اصولی نمی‌تواند بپذیرد. اگرچه بنا به اقتضاهایی اجتماعی، رعایت برخی از از استثناها را به قاعده‌مندی حقوق فردی و اجتماعی می‌سپارد. به همین سبب نیز در تعریف آزادی، گاه آن را مشروط به رعایت آزادی دیگران کرده است، و گاه آن را در گرو حفاظت از حق جامعه دانسته است. تا فرق باشد میان یلگی و بی‌بندوباری و تجاوز به حقوق دیگران و بی‌حرمتی و هتاکی و تخریب، و آزادی منتظم انسانی و اجتماعی.

اما فرهنگ قدیم که از مختصات و مشخصات «جامعه‌ی مدنی» برکنار است، نه تنها در وجود سانسور و حذف عیب و ایرادی نمی‌بیند، بل‌که بدون حذف و سانسور نمی‌تواند استوار بماند. حذف و رد و نفی و طرد انواع پندار و گفتار و کردار و رفتار و نوشتار را طبیعی می‌انگارد. و آن را قاعده‌ای مطلوب در هدایت و نظارت برای بازداشتن انحراف‌ها و

ناروایی‌ها و رفع نادرستی‌هایی می‌داند که بیگانه یا مخالف یا مضر به حال جامعه و انسان و دستگاه ارزشی و اعتقادی هر دو تشخیص می‌دهد. چنین فرهنگی نه تنها حذف و سانسور را ضد ارزش نمی‌شناسد، بل‌که برای استقرار آن قانون هم وضع می‌کند. دادگاه اداری پاک‌سازی هم تشکیل می‌دهد. هم اداره‌ای معین برای ممیزی‌های متمرکز پدید می‌آورد، و هم بخش‌هایی از افکار عمومی را به صورت گروه‌های فشار، هرگاه لازم بشمرد، به اقدام گسترده، هرازگاهی و بی‌منع و تعقیب وامی‌دارد تا در تمام زمینه‌ها به کنترل و عیب‌جویی و اعمال فشار بپردازند.

از نظر نهادهای سیاسی این فرهنگ، حذف بخش یا بخش‌هایی از فرهنگ و فرهنگ سازان مخالف یا به اصطلاح دگراندیش، از جمله نویسندگان و هنرمندان، بسیار طبیعی و بهنجار است. در اینجا «حذف» یک عارضه یا مصلحت و اقتضای سیاسی صرف نیست. بل‌که گرایش و نگرش و روشی است که به کمتر از نفی معنوی یا فیزیکی ارزش‌ها و گرایش‌ها و روش‌ها و افراد مخالف رضایت نمی‌دهد.

از سال‌های انقلاب تاکنون، کم نشنیده‌ایم که برای مجازات کسی با کوچک‌ترین جرم یا اتهام یا حتا توهم جرم، فریاد برآمده است که «اعدام باید گردد.». چه افراد و گروه‌های هوادار دولت، و چه افراد و گروه‌های مخالف حکومت، با یک زبان خواستار حذف در هر بُعدی بوده‌اند و تنها مصداق‌ها با هم فرق می‌کرده‌اند. در بسیاری از موارد، احکام از پیش صادر شده است. منتهی گاه امکان و ابزار و قدرت اجرا برای فرد یا گروهی وجود داشته، و گاه وجود نداشته است. انگار قانون یا عرف یا افکار عمومی، هیچ نوع مجازات دیگری جز «اعدام» نمی‌شناخته یا وضع نکرده است. مهم تشخیص هویت مخالف است که باید از میان برداشته

شود. نوع و میزان و درجه و سطح مخالفت در درجه‌ی دوم اهمیت است. پیداست که با چنین گرایش و نگرشی، اساس «تحزب» در سیاست نامفهوم، یا بی‌معنی است. همچنانکه اساس «تنوع» در فرهنگ نیز متصور یا پذیرفتنی نیست.

مبنای فرهنگ و معرفت جدید «حق» فرد و «اختیار و انتخاب» است. امکان انتخاب برحق انتخاب مبتنی است. لازمه‌ی برخورداری از این حق، آگاهی و رشد ذهنی است. رشد ذهنی هم در گرو استقرار و گسترش تفکر انتقادی است. تفکر انتقادی نیز بر خردباوری و آزادی کاربرد خرد استوار است. آزادی کاربرد خرد نیز با اصول جامد و احکام غیر قابل تغییر سازگار نیست. به همین سبب «جامعه‌ی مدنی» صلاحیت خود را از سنت‌های جزمی و اصول و احکامی که درست و خیر بودنشان از پیش قطعی و ثابت است به دست نمی‌آورد. بل‌که هر ضابطه‌ای را در گرو خردباوری و تفکر انتقادی و آزمون و خطا می‌شناسد. نفی خرد باوری و تفکر انتقادی، خواه ناخواه به انکار آگاهی، فردیت، مدارا، آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، و بلوغ و اختیار انسان در انتخاب می‌انجامد. و این چیزی نیست جز استبداد که برای پیروان خود فقط تکلیف معین می‌کند.

اما فرهنگ قدیم هم مبنا و هم نتیجه‌ی آن دستگاه ارزشی و معرفتی است که حق طبیعی و اجتماعی انسانی را تابع حق بزرگ‌تری می‌داند که در روابط سلسله مراتبی قدرت یا مقامی فوق جامعه متبلور است. من این مشخصه را در جای دیگری با عنوان گرایش تاریخی «شبان- رمگی» تشریح و تحلیل کرده‌ام. اما در اینجا لازم می‌دانم به یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های آن، یعنی اصل «تکلیف فرد» بپردازم که درست در تقابل با «حق فرد» است.

بنای تکلیف بر حکم است. ماهیت حکم در گرو تشخیص مرجع

تعیین کننده‌ی آن است. فرد فقط مجری حکم است. مجموعه‌ای از شرایط، چه برای حکومت و چه برای تابعان حکومت، از پیش تعیین می‌شود که هیچ کس حق تغییر آنها را ندارد.

دو سه هزار سال تاریخ فرهنگی و سیاسی و اجتماعی ما بر چنین اصلی متکی و مبتنی بوده است. یعنی کلیت نظام ارزشی فرهنگ سنتی ما، همواره قدرت اراده و فعالیت و خرد «فرد» را در گرو مقدرات اجتماعی خود می‌خواسته است. از این‌رو به ناگزیر حدود و رفتار و کردار و گفتارو پندار او را از پیش معین می‌داشته است. «حق» همواره به نظام منسوب بوده است، که تا حد یک کلیت انتزاعی در برابر فرد قرار می‌گرفته است. اما تکلیف همیشه بر دوش فرد بوده است. جالب توجه است که برقراری اعتدال در «سیاست مدن» نیز بر حفظ اعتدال در «سیاست نفس» موکول می‌شده است.

البته بنابر سنت و پیشینهٔ این روال، «وظیفه‌ی» آدمی شرکت در نبرد میان نیکی و بدی است، تا به آفرینش «خیر» یاری کند. اما این یاری تنها با پیروی از امر و نهی‌ها و در محدوده‌ی نظم و موقعیت معینی به انجام می‌رسد. «فرد» اساساً پذیرای این «پیروی» است. چون و چرا یا شک نمی‌کند. زیرا هم یقین دارد که بهتر از او برای او اندیشیده‌اند؛ و هم شک و امتناع را مستوجب عقوبت یافته است. پس کار را به کاردان یا در حقیقت به سلسله مراتب قدرت و مصلحت می‌سپرد. همچنان که کار رمه به شبان واگذار شده است.

این «پیروی» هم در شاهنامه به یک اصل و تابوی بزرگ می‌گراید، و هم در مدینه‌ی فاضله‌ی سعدی. هم «نامه‌ی تنسر» و «پند نامه‌ی اردشیر بابکان» به چنین ساختی احاله می‌یابد؛ و هم «اخلاق ناصری» و «نفایس‌الفنون آملی» و... (۱) از دوران اساطیری و حماسی تا امروز، اگر

اصطکاکی میان «خویشکاری» فرد و «خویشکاری» مراجع و دستگاه قدرت پدید آمده، تعیین کننده‌ی نهایی همانا «تکلیف» فرد در تمکین به خویشکاری قدرت بوده است. یکی از نمونه‌های بارز آن را می‌توان در تضادهایی بازجست که در شاهنامه، به ویژه در داستان سهراب و رستم، و رستم و کاووس تبلور یافته است.

استبداد تنها در وجود یک سلطان خودرأی یا رئیس حکومت مستبد متبلور نیست. بل‌که در نظمی ذهنی و عینی هم معنا می‌شود که به حق فردی و اجتماعی افراد جامعه باور ندارد. در چنین نظمی یا اساساً قانونی در کار نیست، یا قانون تابع اراده‌ی مصادر امور و برقرار دارندگان نظام است. نه کسی حق تغییر مبناهای تثبیت شده را دارد، و نه مکانیسمی اجتماعی برای چنین تغییری، یا برای درخواست آنان وجود دارد. تغییر احکام تنها در اختیار نهادهای معین قدرت است. فقط خود آنان به هنگامی که از بابتی مصلحت بدانند یا ضرورتی تشخیص دهند، می‌توانند در احکام و سنت‌ها و دستورالعملها تجدید نظر کنند. یا تعبیرها و تفسیرهایی از آنها به اقتضا ارائه دهند. مراجعه به افکار عمومی هم برای تأیید تصمیم‌های گرفته شده است.

استبداد یک روش و ارزش انتخابی یا مبتنی بر «حق انتخاب» نیست، بل‌که تبلور تکلیف و پذیرش است. از این‌رو فرهنگ «تکلیف» برای خرد جمعی و مشارکت عمومی نیز نمی‌تواند وجهی قائل شود. نه آنها را در تاریخ و سابقه و سنت خود تجربه کرده است. و نه به کاهش نسبی خطاها از راه مشارکت و هم‌اندیشی باور دارد. اساساً حق اجتماعی را نیز ناشی از خرد جمعی و جقوق عمومی نمی‌داند. باور ندارد که خرد مجموع مردم برای حفظ و سلامت و اعتلای جامعه به طور نسبی کافی است. به همین سبب نهادها و افرادی را معین می‌کند که کارکردشان حفظ سلامت و

اعتلای فردی و اجتماعی است. اینان مصادر مصلحت و خردند. پس هر چه مقرر کنند بر حقوق فردی و اجتماعی رجحان دارد.

بدین ترتیب این گونه «تکلیف» خواه ناخواه ناظر بر نارسایی خرد افراد جامعه است. معنی تکلیف در بهترین حالت، بر فعال شدن ارزش‌های وجود انسان علیه ضد ارزش‌های وجود او استوار است. از این‌رو در عمق این نگرش، انسان ذاتاً به جرم گرایش دارد. یعنی اصل بربرائت نیست، بل‌که بر مجرمیت است. هر چند به زبان خلاف آن گفته و تاکید شود. بدیهی است که وقتی انسان ذاتاً خطاکار است و خردش نیز نارساست نمی‌تواند خیر و مصلحت خود را به درستی تشخیص دهد. پس هم باید برایش «تکلیف» معین کرد، و هم باید آزادی‌اش را محدود کرد.

بدین ترتیب فرهنگ «تکلیف» به اصل «تحزب» نیز نمی‌تواند باور داشته باشد. تحزب بر تنوع گرایش‌ها و ایدئولوژی‌ها مبتنی است. حال آنکه فرهنگ تکلیف یک دستگاه ارزشی بیشتر نمی‌شناسد. حزب از آنِ فرهنگ و جامعه‌ای است که هم فردیت اعضایش با «حق انتخاب» مشخص می‌شود، و هم استقرار آزادی‌اش از طریق رشد مشارکت جمعی تحقق می‌یابد. این به معنای استقرار رابطه‌ای برابر میان افرادی است که آراء و نظرهای گوناگون دارند. و قوانین و وظایفشان را خودشان تعیین می‌کنند.

البته امروزه هیچ حکومت استبدادی نیز وجود ندارد که بتواند بی‌نام آزادی برقرار بماند. یا از مشارکت و رشد سیاسی مردم در تایید خود دم نزند. منتهی بی‌باوری به آزادی و حق انتخاب و خرد جمعی را می‌توان به سادگی از طریق سنجش میزان مشارکت سیاسی مردم باز شناخت. مشارکت سیاسی یکی از ارکان مهم و اساسی رشد سیاسی یک ملت

است. معمولاً با وجود احزاب سنجیده می‌شود. قدرت، نهادمندی و سازمان‌یافتگی احزاب، معیار وجود مشارکت و رشد سیاسی است.

بعضی از حکومت‌های مبتنی بر فرهنگ «تکلیف»، حضور بخشی از مردم را در اجتماع‌های تأییدآمیز، دلیل رشد سیاسی قلمداد می‌کنند. در حالی که مشارکت سیاسی مردم با حضور آنان در راه‌پیمایی‌های رسمی یا خود انگیخته و موافق یا مخالف حکومت‌ها، شناخته نمی‌شود. زیرا چنین حضوری «نهادینه» نیست. و هر روز در معرض پراکندگی یا تغییر است. اساساً نیز از مختصات جوامع توده‌وار است، نه نشان جامعهٔ دموکراتیک و آزاد.

در اینجا این نکته را باید یادآور شوم که شباهت و اشتراکی که امروزه در عملکرد دموکراسیهای غربی و حکومت‌های استبدادی برقرار است، در این است که هر دو به یاری رسانه‌ها و ارتباطات و تبلیغات، هم افکار عمومی می‌سازند، هم افکار عمومی را به سکوت وامی‌دارند، و هم بخشی از جامعه را به جای افکار عمومی جا می‌زنند.

این ویژگی که از دموکراسی‌های غربی نشأت گرفته است، در پی دور داشتن جامعه از سنجش خردمندانه‌ی ارزش‌ها و گرایش‌ها و روش‌ها است.

منتهی در حکومت‌های استبدادی افکار عمومی، از سرناباوری به مشارکت عمومی، مستقیماً هم سانسور می‌شود و در این راه فرهنگ حذفِ مخصوص به همین افکار عمومی نیز به کار گرفته می‌شود. به همین سبب نیز در چنین جامعه‌ای دو گونه افکار عمومی وجود دارد. یکی آشکار و یکدست و رسمی و در خدمت حکومت؛ دیگری پنهان و گوناگون و خودانگیخته و در مخالفت با حکومت، که به شکل زمزمه‌های درگوشی یا نوزدن‌های اجتماعی و طنزهای سیاسی-اجتماعی-اقتصادی

گسترده است.

اما در دموکراسی‌های غربی، افکار عمومی با مکانیسم‌های غیر مستقیم تبلیغی، ارتباطی، و یا هدایت‌های سودجویانه و اقتدارطلبانه در جهت خواست‌ها و منافع صاحبان قدرت قرار می‌گیرد، یا کنترل می‌شود. یعنی در حقیقت دموکراسی سبب انتقال تدریجی حاکمیت اکثریت به حاکمیت کارگزاران می‌شود. افکار عمومی از طریق تبلیغات و دامن‌زدن به هیجان‌ها و دور ماندن از استدلال و انتقاد، به تصمیم‌گیریهای احساساتی و گاه گله‌وار و برخوردهای فارغ از تفکر کشیده می‌شود.

علت این امر در استقرار نظامی است که آزادی و خرد و حق انتخاب را نه در جهت موازنه میان حقوق دموکراتیک و برابر مردم، بل‌که صرفاً در راستای «عقلانیت اقتصادی» متمرکز کرده است. در نتیجه جامعه را از توزیع عادلانه‌ی «آزادی» و «حق» و «خرد انتقادی» محروم داشته است.

مثلاً در امریکا می‌توان طرحی را هر اندازه هم سودمند باشد، با «غیر امریکایی» جلوه دادن در افکار عمومی، مردود شمرد. و این در جایی است که به قولی هر امریکایی حق دارد همین امروز برای رقابت با روزنامه‌های «نیویورک تایمز» یا «شیکاگوتری‌بیون» به تأسیس روزنامه‌ای بپردازد. اما این تساوی حقوق در واقع یک شوخی بیش نیست. قدرت C.N.N، هم در سانسور خبری، و هم در ساختن افکار عمومی در جنگ خلیج فارس، بر هیچ کس پوشیده نمانده است.

این همان مشخصه‌ای است که امروزه منتقدان ایدئولوژی بورژوایی با عنوان «خردباوری ابزاری» آن را به نقد کشیده‌اند. خردی که خود مختاری‌اش را از دست بدهد، ابزار می‌شود، و به انقیاد روند اجتماعی در می‌آید. در نتیجه تنها معیارش، ارزش عملی‌اش، و نقشش در سیطره بر آدمیان و طبیعت است. حتا به تعبیری، خردی که ابزاری می‌شود،

ناخردمندانه هم می‌شود، و چون ناخردمندانه می‌شود، در خدمت منافع گروه‌های ممتاز جامعه در می‌آید. و این، تخریبِ خود خرد است. در نتیجه حتا می‌تواند سلاحی شود برای سرکوب و روند سقوط به وحشیگری.

بدین ترتیب حذف اندیشه‌ی انتقادی، مبنای مؤثری در سوق دادن مردم یک جامعه به سوی هم شکلی و افکار قالبی و گرایش و روش جزمی است. از همین طریق است که تحزب نیز که مهم‌ترین مکانیسم دموکراسی در استفاده از حق تعیین سرنوشت افراد است، به وسیله‌ای در خدمت مراجع قدرت در می‌آید؛ و جامعه از رشد سیاسی باز می‌ماند، یا اساساً غیر سیاسی می‌شود.

اما طرح فرهنگ جدید در جامعه‌ی ما از همان آغاز مشروطه، دستخوش مناسبات دیکتاتوری و استعمار، و مستمسک سیاست‌های آنان نیز بوده است. از این رو نه تنها به تجربه‌ای نهادی تبدیل نشده است، بل‌که دست و پا شکسته و غالباً در فروع و ظاهرسازی‌های سیاسی و مدنی باقی مانده است. در نتیجه در احاطه‌ی فرهنگ گسترده و قدیم «حذف»، به صورت ملغمه‌ای در آمده است از قواعد و قوانینی آمیخته به اماها و اگرها و مگرها و شرط و شروطی که جان آزادی را گرفته و در مقابل تن سانسور را فربه کرده است.

این التقاطی است که بیش از تکیه بر «جامعه‌ی مدنی» بر معیارهای سنتی «تکلیف» و «حذف» استوار است. ضمن اینکه به تمام عوارض و تجربه‌های بازدارنده و غیر مستقیم غربی نیز مجهز شده است.

تاریخ یکصد ساله‌ی ما به خوبی نشان می‌دهد که این گونه التقاط میان دو نوع فرهنگ و ارزش و گرایش و روش، جز در جهت تجربه‌های بازدارنده، راه به جایی نبرده است. در این گونه التقاط، یک وجه از این دو

فرهنگ، در عمق و نهان یا در سطح و آشکارا، بر وجه دیگر مسلط مانده است. کسانی هم که غالباً از آرزوی ترکیب این دو سخن گفته‌اند، از حد بیان رمانتیسمی آرمانی و مبهم و حتا کلی‌بافی فراتر نرفته‌اند. مبنا و مفهوم و مشخصات نظری و عملی این ترکیب را روشن نکرده‌اند، که البته امید است روزی روشن شود. همین کلی‌بافی رمانتیک و مبهم نیز همواره از یک «خط قرمز» آغاز شده، و به «خط قرمز» دیگری انجامیده است. نشان‌های آشکار این نوع برخورد را می‌توان در جنبش اجتماعی چند دهه‌ی اخیر، حول مخالفت با غربزدگی باز شناخت.

همین سیاست‌های تعدیل اقتصادی، به وضوح نشان داده است که هرگونه تأکید بر اقتصاد ویژه‌ی فرهنگ سنتی در برابر اقتصاد مدرن، یا سراب بوده یا تبلیغات، یا آرزوهایی که جای برنامه‌ی سیاسی-اجتماعی-اقتصادی-فرهنگی نشسته است.

هم چنان که سیاست‌های مربوط به آزادی اندیشه و بیان و سانسور، یا قوانین مربوط به حق انتخاب و آزادی‌های سیاسی و محدودیت و موانع فعالیت احزاب و نهادهای دموکراتیک و... نشانگر وجوه دیگری از این التقاط است.

فرهنگ و جامعه‌ی التقاطی هم دچار عوارض قدیم است و هم از مشکلات جدید رنج می‌برد. هم از حذف فرهنگی قدیم سود می‌جوید، و هم از سانسور در تجربه‌های جدید غربی استفاده می‌کند. هم به «تابو»های قدیم مفتخر است، و هم با سنت‌شکنی‌های جدید وسوسه می‌شود. هم حذف و سانسور را بدیهی و طبیعی می‌انگارد، و هم از حقوق افراد به لقلقه‌ی زبان یاد می‌کند. سنت در رقابت با نو چاره‌ای جز این ندارد که منطق آن را بپذیرد. از این رو در مواجهه با حق انتخاب و خرد و آزادی، ناگزیر شده است از طریق خود آنها، آنها را نقض کند، و این

طریق همان ترکیب امروزین حذف و سانسور است.

پانوشت:

۱ ـ تفصیل این معنا را می‌توان در دو کتاب من: انسان در شعر معاصر صفحات ۱۳۳-۹۲ و حماسه در رمز و راز ملی صفحه ۱۲۳ به بعد مطالعه کرد.

دفع و نفی روشنفکران

تقبیح و تحقیر روشن‌فکران در جامعه‌ی ما، منحصر به دوره‌ی پس از انقلاب نیست. پیش از انقلاب نیز بارها این لایه‌ی اجتماعی، به‌ویژه بخش‌هایی از آن، مشمول استخفاف و اتهام و رد و نفی و حذف بوده‌اند. هم دولت‌ها و هم بخشی از عامه‌ی مردم، حتا عده‌ای از خود روشن‌فکران، هرازگاه به بهانه‌های مختلف بر آنان می‌تاخته‌اند. مبنای تاخت و تاز همواره رفتار و پندار و گفتار روشن‌فکران بوده است. سابقه‌ی امر نیز طبعاً به دوره‌ی مشروطه می‌کشد که آغاز پدیداری این لایه‌ی اجتماعی است.

اما نخستین کسی که کوشید انتقاد از روشن‌فکران را به صورت نظریه‌ای سرجمع کند، زنده‌یاد آل احمد بود که اگرچه کتاب و نظریه‌اش (در خدمت و خیانت روشن‌فکران ـ چاپ خوارزمی) در سال‌های پیش از انقلاب، به دلیل سانسور شدید، امکان طرح و توزیع نیافت، و در نتیجه از نقد و بررسی و محک خوردن به واقعیت به دور ماند؛ پس از انقلاب با این اقبال روبه‌رو شد که مبنای نظری گرایش‌های ضدروشن‌فکری شود. در نتیجه باز هم از دسترس انتقاد به دور بماند. از این‌رو ضرورت بررسی مستقل و بی‌طرفانه‌ی آن هم‌چنان باقی است. زیرا به نظر من از چنان شأنی برخوردار هست که فقط درخور تعریف و تمجید و استناد مخالفان روشن‌فکری باقی نماند. امیدوارم سرانجام امکانی فارغ از شور و شغب

جاری برای بحث درباره‌ی آن فراهم شود. به‌ویژه که معتقدم اگر آل احمد نیز امروز در میان ما بود، و برداشت‌ها و هدایت‌های تخریبی موجود را برمبنای نظری کتابش درمی‌یافت، با جسارت و تپندگی قلم و دردمندی قابل احترامی که از او به یاد داریم، خود به تجدیدنظر در پاره‌ای از آرا و برداشت‌ها، و انتقاد از برخی نتیجه‌گیری‌ها و تعمیم‌ها، و ابراز نارضایتی از پی‌آمدهای دیدگاهی‌اش می‌پرداخت.

به هرحال روشن‌فکران که پیدایی‌شان در این یک‌صد و پنجاه ساله، مانند خود تجدد، با کشمکش و تناقض و ابهام و نفی مواجه بوده است، لایه‌ی اجتماعی نفرین‌شده‌ای در جامعه‌ی مایند که در منگنه‌ی قدرت سیاسی و فرهنگ سنتی گرفتار بوده‌اند. بعضی‌شان به این‌سو و بعضی‌شان به آن‌سو گرویده‌اند. عده‌ای نیز در میانه هم‌چنان به له‌شدگی دچار مانده‌اند. به همین سبب نیز هر یک از دو قطب یاد شده، به هر نوع که خواسته از آنان یاد کرده، هرچه خواسته به آنان منتسب داشته، به هر شیوه که میلش بوده درباره‌شان داوری کرده است. در مقابل کم‌تر کسی در پی آن بوده است که به درک موقعیت دردناکی بپردازد که بسیاری از آنان گرفتارش بوده‌اند؛ یا عوامل و عللی را بررسی کند که در مواجهه‌ی دو فرهنگ سنتی و نو بر این گروه نیز مثل باقی افراد و لایه‌های اجتماعی ما تأثیر می‌گذاشته است.

به راستی هم جای شگفتی است که انگار همه‌ی عوامل و اسباب حول این یک امر بسیج شده‌اند تا ابهام آن همواره برقرار بماند؛ و خشک و تر به پای هم بسوزند. کم‌ترین نتیجه‌ی این شیوه‌ی برخورد نیز این است که درست همان بخشی از روشن‌فکران ضایع و طرد و نفی می‌شوند که در این یک‌صد ساله در پی حفظ استقلال فکری خود بوده‌اند؛ دل‌شان برای همین مردم و خدمت به همین جامعه می‌تپیده است؛ پی‌آمدهای این

حفظ استقلال و تپیدن دل را نیز تحمل می‌کرده‌اند؛ و از خیانت‌هایی که به نام و درزی آنان می‌شده است رنج می‌برده‌اند.

پس همین‌جا به جد و به روشنی تأکید می‌کنم که این بازخوانی مسأله‌ی روشن‌فکری، تنها برای روشن شدن حقیقت، و به خاطر همین گروه دل‌سوخته و رنج کشیده است که همواره به طریق نفی و طرد خوانده شده‌اند. چنان که انگار این متن را به هیچ‌گونه‌ی دیگری نمی‌شده است خواند. در این ایام هم متأسفانه دستشان از همه‌جا کوتاه است، و هیچ‌کس دربند حفظ حیثیت، امنیت خاطر، تأمین شغلی و اجتماعی و استقلال نظر و شخصیت‌شان نیست. تازه تاوان لاابالی‌گری، از خودبیگانگی، انحراف و خیانت و فساد عده‌ای قرتی مشمشمِ دل به فرنگ بسته، سیاست‌باز هر دمبیل فرصت‌طلب، ژیگولوی مرفه ملون‌المزاج، و دستیار قدرت‌های استبدادی یک‌صد ساله و احیاناً عامل بیگانه را هم باید بپردازند.

اما در سال‌های اخیر سه شیوه‌ی برخورد متمرکز و اندیشیده با روشن‌فکران و مسایل روشن‌فکری در جامعه‌ی ما باب شده است. مبنای این هر سه شیوه، تضاد یا مخالفت با «کارکرد» روشن‌فکران است که البته در سایه‌ی انتساب مسایل مختلفی به آنان پوشیده می‌ماند. استفاده از هر شیوه نیز یا به اقتضای منش و روش و گرایش برخوردکنندگان است؛ یا نمودار مصلحت‌های سیاسی و اقتصادی، سیاست‌گزاری‌های فرهنگی و اداری و تبلیغاتی است، یا به انگیزه‌ی برخورد جناح‌های سیاسی است در جهت بیرون راندن حریفان از صحنه‌ی رقابت و قدرت. اگرچه در این چند ساله از هر سه شیوه با هم استفاده می‌شود:

الف ـ شیوه‌ی نخست که مستقیم، سیاسی، ایده‌ئولوژیک، ستیزمندانه و تبلیغاتی است، هم از سوی سیاست‌گزاران فرهنگی و اداری دنبال شده

است؛ وهم به وسیله‌ی افراد غیرمسئول و گروه‌های فشار و نهادهای تبلیغی، به‌ویژه برخی از رسانه‌های گروهی اشاعه و تداوم یافته است.

از این‌گونه برخورد، نوعی سیاست نوشته و نانوشته بر ضد روشن‌فکران استنباط می‌شود که گویی باید تا حذف کامل آنان از زندگی اجتماعی، یا از خود بیگانه‌شدن و وانهادن کارکردشان، و تمکین در تنگناهای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... ادامه یابد.

این شیوه در حقیقت وسیله‌ای برای بیرون راندن و پاک‌سازی همه‌جانبه‌ی «غیر خودی‌ها» از حریم قدرت سیاسی و فرهنگی بوده است که تا حد حذف روشن‌فکران از عرصه‌های حیات اجتماعی گسترش یافته است. اما ریشه‌اش را باید در تقابل سنت و نو جست‌وجو کرد که بدان خواهم پرداخت. به همین سبب نیز کارایی خود را در تکیه بر پندارها و گفتارها و رفتارهای نهادی شده‌ی بخش‌های سنتی جامعه می‌افزاید؛ و بر شکاف میان روشن‌فکر و عامه‌ی مردم تأکید می‌ورزد.

ب ـ شیوه‌ی دوم، غیرمستقیم، عملی، سودگرایانه، پراگماتیستی، مبتنی بر «سیاست‌زدایی» از جامعه و به منظور این است که کارشناسان خنثا جای روشن‌فکران را بگیرند. مبنای آن را هم باید در گرایش معروف به «سیاست‌های تعدیل» باز یافت. از این‌رو با گرایش مسلط جهانی درباره‌ی «عقلانیت اقتصادی» هم‌ساز و هماهنگ است.

در این شیوه دایره‌ی حذف و دفع به غیرخودی‌ها منحصر نمی‌ماند، بل‌که به حوزه‌ی «خودی‌ها» نیز کشیده می‌شود. سیاست به «بالا» واگذار می‌شود تا «پایین» پیروی کند؛ و مدیریت اداری و اجرایی هم به «کار» پردازد. به همین سبب این یک شیوه‌ی عمومی جهانی برای جذب کارشناسان به دایره‌ی مدیریت‌هاست. کارشناسانی که آمریّت‌ها را می‌پذیرند، و خود را تنها مجری کار می‌شناسند و بس. از طرف دیگر، این

روشی است بینابین و مرحله‌ای است میانی در رقابت و کشمکش چندین ساله‌ی دو مقوله ارزشی «تعهد» و «تخصص»، که از آغاز انقلاب، مشغله‌ی ذهنی مدیران و فعالان سیاسی بوده است تا سرانجام، «تخصصِ» تابع، «تعهدِ» سرکش را از میدان به‌در کند. به همین سبب هم حوزه‌ی کاربردی این شیوه، بیش‌تر به دایره‌ی مدیریت‌های اقتصادی و پژوهشی و فن شناختی و اداری، و اهداف و ایجاب‌های کارشناسی اختصاص دارد که حول به اصطلاح تنها راه‌حل توسعه سازمان‌دهی می‌شوند.

ج ـ شیوه‌ی سوم، شیوه‌ای نظری و مبتنی بر گرایشی اندیشگی است؛ و دانشوری را به جای روشن‌فکری پیشنهاد و ترویج می‌کند.

این گرایش در پی تحولات فلسفی و اندیشگی در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ اروپا، از سوی بعضی از نظریه‌پردازان جهانی مطرح شده است. در ایران نیز اخیراً میان برخی از اهل نظر و ترجمه، و منتقل‌کنندگان فضل و فلسفه‌ی باب روز، باب شده است.

چشم‌انداز این شیوه، حوزه‌های اندیشه‌ورزی است. دلیل یا بهانه‌اش این است که در «موقعیت پست‌مدرن» به روشن‌فکر نیازی نیست. مدعای ترویجش نیز بیرون بودن از عرصه‌ی قدرت و سیاست است، اما به سبب هم‌سازی و هماهنگی نهادی‌اش با «سیاست‌زدایی» عمومی، مورد توجه برخی از سیاست‌های فرهنگی، به‌ویژه در عرصه‌ی فلسفه و نقد ادبی و برخوردهای مطبوعاتی قرار گرفته است. از همین جهت نیز به نوعی مکمل «شیوه‌ی دوم» است.

در این شیوه، از یک‌سو، با ادعای «نفی ایده‌ئولوژی‌ها»، «پایان تاریخ»، «رد پیشرفت و آینده و آرمان»، و «بی‌اعتباری گفتمان مدرنیته‌ی سیاسی»، کلاً بر کوشش‌های آرمان‌خواهانه، مبارزات ایده‌ئولوژیک، و

مسئولیت‌پذیری روشن‌فکرانه خط بطلان کشیده می‌شود؛ و از سوی دیگر، با تأکید بر آرمان لیبرالیسم پست‌مدرن، توسعه‌ی اقتصادی پیش‌شرط آزادی، معرفی می‌شود، اما با اعلام «بی‌اعتباری مدل‌های توسعه در برابر مدل آزادسازی اقتصاد»، همه چیز به تابعیت نظم اقتصاد آزاد فراخوانده می‌شود. در نتیجه همراه با نقد «سلطه و مطلقیت خرد» مطلقیتی از «عقلانیت اقتصادی» به کرسی می‌نشیند.

بنابه‌این شیوه، مراجعی ذهنی به جامعه معرفی می‌شوند که جاذبه‌ی حضورشان در اطلاع از نظریه‌ها و گرایش‌های فلسفی، فرهنگی، هنری، ادبی جوامع فراصنعتی و دوره‌ی ارتباطات است. اما مهم‌ترین مشخصه‌شان این است که دربند تبعات سیاسی مباحث خود نیستند. از این‌رو نقد «رسالت روشن‌فکری» در «وعده‌های عصر روشن‌گری اروپا» را مکمل و مؤید تبرا از روشن‌فکران، به ویژه روشن‌فکران مبارز و سیاسی، علی‌الخصوص روشن‌فکران چپ تعبیر می‌کنند. یا موقعیت پیش‌مدرن «ما» را، (که نه از جباریت و اطاعت رسته است و نه از مطلقیت و متحدالشکلی، و در نتیجه از این موضع مخالف کارکرد روشن‌فکری است) با موقعیت پست‌مدرن «آن‌ها» جابه‌جا می‌گیرند، که نقد روشن‌فکری‌اش بر این فرض استوار است که روشن‌فکر خود جزئی از نظام قدرت شده است. اینان در حالی به «سنت» فرا می‌خوانند که جامعه زیر بختک سنت له شده است، بی‌آن‌که توانایی‌های سنت را به درستی درک یا تقویت کرده باشد. در حالی به نقد و نفی خرد کاربردی می‌پردازند، که جامعه‌ی ما بیش از هر چیز به کاربرد خرد در زندگی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی خود نیازمند است؛ و تفکر انتقادی را در چنبره‌ی حذف و سانسور گرفتار کرده است.

چنان‌که مشهود است وجه مشترک این هر سه شیوه، در عین اختلاف

با هم، دفع و نفی کارکرد روشن‌فکران است. از این‌رو پیش از ادامه‌ی بحث، باید تلقی خود را از این «کارکرد»، و چند و چون تقابل آن را با وجوه مختلف فرهنگ دیرینه، و سیاست‌های پس از مشروطه مشخص کنم.

به نظر من کارکرد روشن‌فکر عبارت است از تفکر انتقادی. تفکر انتقادی، هم نحوه‌ی برخورد روشن‌فکر را با انسان و جامعه و جهان روشن می‌کند، و هم طرز حضور او را در مناسبات اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و عقیدتی و اندیشگی و... معین می‌دارد.

هر تحلیل و تعریفی که تاکنون از روشن‌فکر و روشن‌فکری شده است، در این مشخصه مشترک بوده است. با این کارکرد، هم به مفهوم تاریخی و جامعه‌شناختی روشن‌فکر، و طرز پیدایش و تحول و حضور و عمل او می‌توان پی برد؛ و هم پایگاه نظری و فلسفی و معرفت‌شناختی وجودش را می‌توان دریافت. این کارکرد، هم رابطه‌ی روشن‌فکر را با مدرنیته و پایه‌های اصلی آن، یعنی خرد و آزادی، باز می‌نماید؛ و هم‌چنان که توضیح خواهم داد، علت اصلی طرد و نفی او را از سوی گروه‌های مخالف سنتی و مراجع قدرت سیاسی در هر دوره روشن می‌دارد. هم‌چنان که خود محکی معین و مشخص است در تمییز روشن‌فکر وفادار به کارکردش، از کسانی که از خود بیگانه شده و از کارکرد خود عدول کرده‌اند.

بدین‌اعتبار، کارکرد روشن‌فکر نمودی است از شیوه‌ی تفکر و تمایل خردورزانه، آزاد منشانه یا دمکراتیک در برخورد با سرنوشت انسان. یعنی این کارکرد، هم از اندیشه‌ورزی محض دانشوران جداست، و هم تفاوت روشن‌فکر را با عمل‌گرایی ویژه و صرف سازمان‌ها و فعالان سیاسی می‌نمایاند. هم‌چنان که او را در محدوده‌ی وظایفی که بعضی از اهل‌نظر بنا به دو مؤلفه‌ی «کلام» و «رهبری» به او منتسب کرده‌اند(۱)

منحصر نمی‌ماند.

تفکر انتقادی که الزاماً در گرو درخواست آزادی و مدارا بر مبنای خرد است، خود نحوه‌ی حضور روشن‌فکر را در صحنه‌ی عمل سیاسی نیز معین می‌دارد. به عبارت دیگر، خود به معنی حضور در صحنه‌ی سیاسی است اما به معنای انحصار کار او در «رهبری» و «کلام» نیست. ضمن این که کاربرد خشن یا نرم، محافظه‌کارانه یا انقلابی، رادیکال یا اعتدالی آن نیز به گرایش و روش و منش هر روشن‌فکر وابسته است، نه آن که اقتضا و ایجاب خود این کارکرد باشد.

تفکر انتقادی مبنای چون و چرا در هر مسأله، و بازنگری هر پدیده، و درگیری با هر موقعیت اجتماعی و سیاسی و عقیدتی و اقتصادی و فلسفی و ادبی و... است. از این‌رو به هسته‌ی کوچکی از نویسندگان یا رهبران و قهرمانان سیاسی یا نظریه‌پردازان تقلیل نمی‌یابد. بل‌که چشم‌اندازی فراگیر و انسانی و البته سیاسی دارد. نقطه‌ی عزیمتش خرد ورزیدن و چون و چرا کردن در همه چیز است که این خود به‌ویژه در جامعه‌ی ما معنای سیاسی گسترده‌ای می‌یافته است. به‌خصوص که روشن‌فکر این جامعه، برخلاف نظر امثال «میشل فوکو» جزء نظام قدرت نشده است.(۲)

یادآور می‌شوم که قصد ندارم روشن‌فکری و تجدد، و روشن‌فکر و متجدد را یکی انگارم. به ویژه در پی تعریف جامعه‌شناختی، گروه‌بندی خاص یا تعیین موقعیت اجتماعی ـ تاریخی روشن‌فکران هم نیستم. از این‌رو مشابهت کارکردی این دو نباید به جابه‌جاگیری آن‌ها تعبیر یا منجر شود. غرض من طرح خصیصه‌ای است که البته روشن‌فکر و متجدد را هم‌جنس و هم‌نواخت می‌کند. ضمن این که این تعبیر را می‌توان ناظر به روش‌شناسی تفکر این دو نیز دانست که مصداق عام و خاص یک پدیده‌اند.

از دیدگاه سنتی، روشن‌فکر نقطه‌ی عطف تمام خیانت‌های سیاسی، گرفتاری‌های ملی و استعماری و انحرافات فرهنگی در یک‌صد ساله‌ی اخیر است. باعث و بانی هر نابسامانی و عقب‌ماندگی، وابستگی و بی‌هویتی، تباهی و تخریب، ضلالت و فحشا، فسق و فجور و میکروب همه‌ی بیماری‌های اخلاقی و عرفی و عقیدتی فردی و اجتماعی است. پس استحقاق آن را دارد که در معرض انواع توهین و تحقیر و تهدید و تنبیه و پاک‌سازی و حذف قرار گیرد. اگر هم خدای نکرده در برابر این مجموعه‌ی رفتارها و داوری‌ها لب به اعتراض گشاید حتماً پاسخ می‌شنود که باید شکرگزار نفس کشیدن خود باشد.

پیداست که این ذهنیت منفی همه‌جانبه، براساس عوامل مختلفی پدید آمده است. عواملی که از یک‌سو به فرهنگ غیرخودی مدرن و علت وجودی روشن‌فکران و اعمال و رفتار و شیوه‌ی برخورد آنان با جامعه مربوط است، و از سوی دیگر به فرهنگ و طرز زندگی و عادات و خلقیات و افکار عمومی جامعه‌ی سنتی وابسته است. به این تضاد اصلی چند مسأله‌ی فرعی نیز یاری می‌کند تا همه‌ی کاسه کوزه‌ها بر سر روشن‌فکر شکسته شود:

۱ ـ جابه‌جاگیری کل تجدد و متجددان با روشن‌فکری و روشن‌فکران.

۲ ـ جابه‌جاگیری روشن‌فکری و روشن‌فکران با مدیران و کارکنان و سیاست‌گزاران دولتی. در این نگرش خاص سیاسی ـ ایده‌ئولوژیک، تمام امور دولتی و کارنامه‌ی دولتمردان یک‌صد ساله، چه از بابت روابط سیاسی و وابستگی و... و چه از بابت انتقال تکنولوژی و صنعت و دانش و هنر و ابزار زندگی و شیوه‌ی مصرف و... از چشم روشن‌فکران دیده می‌شود. با این‌همه جالب‌توجه است که از این دیدگاه مثلاً اقدامات امیرکبیر در جهت مدرنیزاسیون، از ارتباط روشن‌فکری مبرا قلمداد

می‌شود، اما اعمال سپهسالار نموداری از عملکرد روشن‌فکری به‌حساب می‌آید!

۳ـ بنابه مشخصه‌ی فرهنگی و معرفتی دیرینه‌ی جامعه‌ی ما، با صغرا و کبرای ساده‌ای «جزء» بیدرنگ به «کل» تعمیم می‌یابد. پس هر حرف و عمل بی‌خبرانه و متظاهرانه و تجددمآبانه‌ای که حتا از یک تن در جهت تخریب فرهنگ و ملیت و... سرزند، و با کارکرد روشن‌فکری هم منافات داشته باشد، به‌حساب همه‌ی روشن‌فکران گذاشته می‌شود و به اصطلاح «حکیم‌باشی» را می‌خوابانند.

۴ـ اهمیتی که ذهن سنتی برای کلام قائل است سبب می‌شود که انتقال فرهنگ مدرن و ارزش‌های مدرنیته را اساساً در طرح گفتاری و نوشتاری آن‌ها بازجوید، نه در پیرَوی از شهرنشینی و معماری و استفاده از ماشین و کارخانه و مصرف لوازم خانه و وسایل زندگی روزمره. پس از این بابت نیز روشن‌فکران و به‌ویژه نویسندگان هسته‌ی مرکزی انتقال و استحاله‌ی فرهنگی تعبیر می‌شوند.

۵ـ سیاست‌بازی‌ها و القائات و تبلیغات و شبهه‌افکنی‌های کسانی که از برانگیخته شدن افکار عمومی سود می‌برده‌اند نیز تأثیر قابل‌توجهی داشته است. این تبلیغات و القائات و زد و بندها و حتا جار و جنجال‌ها، هم برای مخدوش کردن چهره‌ی بدعت‌ها و پیام‌های جدید بوده است، و هم برای بیرون راندن رقبا از صحنه‌ی رقابت و قدرت تا در هرحال افکار عمومی و احساسات عامه برقرار و عادت دیرینه بماند.

اما صرف‌نظر از هرگونه داوری ارزشی، اساساً تعارض میان فرهنگ سنتی و کارکرد روشن‌فکری امری بدیهی است به جامعه‌ی ما هم اختصاص ندارد. اساساً سنت تاب برهم خوردن ملاک‌ها و معیارهای نهادی شده را ندارد. خصلت محافظه‌کارانه‌اش با هر ابداع، تفاوت،

عادت‌شکنی، چه خوب و چه بد، ناسازگار است و از آن برمی‌آشوبد. همه چیز را پیرو و در جهت و هم‌شکل با ارزش‌ها و روش‌های مسلط و عادات و آداب مستقر می‌طلبد و می‌پذیرد. طبعاً این ایستایی و استقرار محافظه‌کارانه هم در عرصه‌ی عقاید و اخلاق است، و هم در حوزه‌ی سیاست و روابط اجتماعی. در جامعه‌ی سنتی رابطه‌ی هرم قدرت و ساخت فرهنگ بر همین موازنه‌ی جباریت و ثبات استوار است. به همین سبب قدرت سیاسی نیز در همه جای دنیا با روشن‌فکران به‌ویژه در آغاز پیدایش‌شان به ستیز پرداخته، و آن‌ها را «طرد» کرده است. گروه‌های اجتماعی، به هدایت و استعانت نهادهای ثابت قدرت و کار و ساز حکومت و ساخت مستقر فرهنگ، به پندار و گفتار و رفتار و حتا ذوق و سلیقه‌ی یکنواخت و متحدالشکل و ثابت می‌گرایند. «پیروی» یک اصل تخطی‌ناپذیر و بدیهی اجتماعی می‌شود. اندیشیدن در چنین وضعی خودبه‌خود کار «همگان» نخواهد بود. به‌ویژه که امکانات اندیشیدن نیز دراختیار همگان نیست. «همگان» هم وقتی نیندیشند، به حق فردی و اجتماعی خود پی نمی‌برند. از امکان مشارکت در تعیین سرنوشت خویش نیز بی‌خبر و بی‌بهره می‌مانند. اعتماد به این هنجار اجتماعی نتیجه‌ی این هم هست که «همگان» اندیشیدن را به عده‌ای خاص می‌سپرده‌اند. یا می‌پذیرفته‌اند که کار عده‌ای خاص است. این ساخت و شیوه‌ی زندگی طبعاً نمی‌تواند «کارکرد» روشن‌فکر را که براساس اندیشیدن در همه‌چیز، و چون و چرا کردن در تمام امور از جمله ساخت قدرت و ساخت اندیشه و مناسبات اجتماعی و ارزش‌ها و روش‌های فرهنگی پدرسالارانه، مردسالارانه و... است برتابد.

«فرهنگ بی‌چرا»ی استبدادی به خودی خود با سالم‌ترین و دلسوزترین روشن‌فکران نیز از در قهر و تضاد درمی‌آید، و به حذف آنان

می‌گراید. در چنین وضعی، حذف عادت‌شکنان و برهم‌زنندگان وضع موجود، تنها خواست یا وظیفه‌ی عوامل قدرت نیست، بل‌که مشخصه‌ی عمومی همه‌ی اجزای جامعه‌ی سنتی است. حذف دلیل ترس از ابراز عقیده‌ی مخالف، و نگرانی از برهم خوردن هنجار اجتماعی نیز هست.

پس داوری‌ها و پرهیزها و مخالفت‌ها از اختلافی اساسی ریشه می‌گیرد. برای مثال ذهن‌هایی که می‌توانسته‌اند آزادی را «کلمه‌ی مشئومه» بخوانند، طبعاً منتظر این نمی‌مانده‌اند که نوکریِ اجنبی برای منادیان آزادی اثبات شود تا با آنان به مخالفت برخیزند؛ بل‌که از همان آغازِ طرح چنین مقوله‌ای، به مقابله با آن و طراحان آن می‌شتافته‌اند. یا کسانی که اطاعت و انجام وظیفه را امری طبیعی، و احکام و فرمان‌ها را چشم‌بسته لازم‌الرعایه می‌دانسته‌اند، تاب چون و چرا در ساخت دیرینه‌ی فکر و حرف و عمل و اخلاق و عقیده و عادات و... را نداشته‌اند.

به همین‌ترتیب آن‌هایی که با عقل مردانه و به تعبیر فمینیست‌ها «ذکرمحورانه‌ی» (phallogocentric) خود، همه‌چیز جامعه را به «زنانه» و «مردانه» تقسیم می‌کرده‌اند، و تسلط شکل مردانه‌ی سیاست و اخلاق و هنر و زبان و عادات و آموزش و روان‌شناسی و روابط و نهادهای اجتماعی و اقتصاد سیاسی و... را طبیعی و نتیجه‌ی تفاوت جنسی قلمداد می‌کرده‌اند، طبعاً آزادی زنان و برابری آنان را با مردان نیز به فحشا و بی‌غیرتی و شکسته شدن حریم خانه و خانواده تعبیر می‌کرده‌اند. حتا در مجلس مشروطه نیز آنان را از حق انتخاب و انتخاب شدن محروم می‌داشته‌اند.

چنین کسانی قادر بوده‌اند به هر بهانه‌ای به حذف معنوی یا فیزیکی بخشی از انسان‌های یک جامعه بپردازند. طبعاً به بطلان و آلودگی کل مخالفان و بدعت‌گزاران نیز به همان‌قدر یقین داشته‌اند که به حقانیت و

پاکی خویش مطمئن بوده‌اند.

از این نظرگاه، روشن‌فکر که منادی حرف و فکر دیگرگونه‌ای است، و رفتار و کرداری دیگرگونه دارد، نه تنها موجودی است غریبه و جدا از مردم، بل‌که موجودی است بیمار که قائم به ذات نیست. بند نافش را با جای دیگری بریده‌اند. چون به چیزهایی معتقد است که این‌جا معتقد نبوده‌اند. حرف‌هایی می‌زند که در این‌جا نمی‌زده‌اند. اعمال و رفتاری دارد که در این‌جا نداشته‌اند. چیزهایی می‌خواهد که این‌جا نمی‌خواسته‌اند. پس هر صفت و تشبیه و استعاره‌ای که بتواند مبین این جدایی و بیگانگی و هیأت و ماهیت متفاوت و غیرعادی، و در نتیجه غلط و باطل، باشد برای او به کار می‌رود، و زبان‌زد می‌شود:

فکلی، قرتی، هرهری‌مآب، هردمبیل، لاابالی، مستفرنگ، غرب‌زده، بی‌دین، نوکر اجنبی، عامل استعمار و هر انگ و رنگ دیگری از این قبیل.

پیداست که عملکرد و نحوه‌ی حضور بعضی از شیفتگان ظواهر تمدن اروپایی، یا استخفاف‌کنندگان به عقاید و رسوم اجدادی، و ذوق‌زدگی‌ها و خام‌دستی‌های بعضی از برگشتگان از فرنگ، به‌ویژه وابستگان به دستگاه‌های حکومتی نیز خود آتش این جدایی و تقبیح و داوری را تیزتر می‌کرده است. قوزبالاقوز هم توهم کسانی بوده است که برای تحکیم موقع و موضع خود در داخل به ارتباط و تأیید جهانی می‌اندیشیده‌اند و البته همیشه هم نتیجه‌ی معکوس به‌بار می‌آورده‌اند. این‌ها همه سبب تبرّا از کل روشن‌فکران یا مشتبه‌شدنِ شخصیت آنان در افکار عمومی شده است. بی‌آن که مجالی برای تفکیک پدید آید، یا به عوامل و علل این جدایی اندیشه شود.

تردید نیست که روشن‌فکران یک گروه متجانس و همنواخت اجتماعی یا اندیشگی نبوده‌اند و نیستند. نه منشاء اجتماعی و طبقاتی

یگانه و مشابهی داشته‌اند؛ نه از آموزش و تجربه‌ی همسنگ و همسانی برخوردار بوده‌اند. خصلت‌ها و روان‌شناسی و خلقیات‌شان نیز، مثل بقیه‌ی مردم، با هم متفاوت است. گرایش‌ها و اعتقادات‌شان نیز گوناگون و گاه متضاد است. از این‌رو منش و گرایش و روش هم‌ساز یا واحدی را از همه‌ی آنان نمی‌توان انتظار داشت. هم‌چنان که عیب و حسن اخلاقی و رفتاری هر یک از آنان را نیز نمی‌توان به دیگران تعمیم داد یا منسوب کرد.

روشن‌فکر این جامعه نیز، مثل بقیه‌ی مردم، رفتارهای نهادی شده‌ای داشته است. از تأثیرات فرهنگی جامعه برکنار نبوده است. ساخت‌های فرهنگی نیز بسیار ریشه‌دار و سخت‌جانند. تغییر و تبدیل‌شان موکول به زمان و تجربه و نهادی شدن رفتارهای جدید است. به صرف آموزش یا تقلید، و بدون فراهم شدن شرایط و امکانات مادی و معنوی، نمی‌توان از تأثیر آن‌ها برکنار ماند. پس هر عیب و حسنی که در این جامعه باشد در روشن‌فکر آن نیز هست. او نیز گرفتار عارضه‌های فرهنگ «حذف» و دیدگاه ثنوی و سیاه و سفید کردن، عدم تحمل و زبانِ ستیز و تئوری توطئه و نتیجه‌گیری‌های سریع و تعمیم فوری جزء به کل بوده است. او نیز از تجربه‌ی نهادی آزادی و دمکراسی و مدارا محروم بوده است. از این بابت نیز، هم زیان‌ها دیده و هم زیان‌ها رسانده است. باز درست مثل بقیه‌ی جامعه. از اینرو نفی تقریباً مطلق روشن‌فکران از دیدگاهی منزه‌طلبانه، هم از واقع‌گرایی اجتماعی و فرهنگی به دور است، و هم با تفکر انتقادی منافات دارد. اما انگار ما عادت کرده‌ایم که فقط در قضاوت راجع به رقبا و مخالفان خود منزه‌طلب بمانیم؛ اما مشکلات و نارسایی‌ها، بدی‌ها و بدآیندی‌های خود و گروه خود را یا توجیه کنیم و یا فروپوشانیم.

انتقاد از روشن‌فکر و طرح معایب و کاستی‌ها و اشتباه‌ها و انحراف‌های او نه تنها الزامی است، بل‌که اقتضای کارکرد خود اوست.

تفکر انتقادی ایجاب می‌کند که به همه چیز به تساوی و بی‌استثنا منتقدانه بنگریم. اما خفیف کردن «غیرخودی» با کوچک‌ترین بدی، و بزرگداشت «خودی» با کم‌ترین نیکی، تحفه‌ای است درخور شیوه‌های خودمحورانه و تنگ‌نظرانه و اخلاق حذف و ریا. به همین‌سبب نیز ضدتفکر انتقادی است.

وفاداری به کارکرد «تفکر انتقادی» در جامعه‌ای که هر عامل و پدیده‌اش برخلاف آن است کار آسانی نیست. انجام چنین وظیفه‌ی ویژه‌ای، با افت‌وخیزها و فراز و نشیب‌ها، مانع و رادع‌های درونی و بیرونی، و اشتباه‌ها و خام‌دستی‌ها مواجه بوده است. این از ویژگی‌های دوران گذار در هر جامعه است که هیچ‌گاه پیشنهادها و برنامه‌ها و ابداع‌ها و تازگی‌ها چنان که انتظار می‌رود، خالص و سالم به اجرا درنمی‌آید و عملی نمی‌شود. پس با هر خطا و لغزش یا اشکال و مانعی، داد مخالفان بیش‌تر درمی‌آید، و برشکاف و جدایی بیش‌تر دامن می‌زنند.

بنابراین شکافی که در جوامع سنتی میان روشن‌فکران و عامه‌ی مردم پدید می‌آید، اولاً پدیده‌ای خاص ایران پس از مشروطه نیست؛ بل‌که در سرگذشت ملل هم‌جوار نیز پدیدار بوده است. هم در فرهنگ همسایگان شمالی ما، به‌ویژه در روسیه، گزارش و بررسی شده است (۳). و هم در فرهنگ ملل عرب (۴). ثانیاً این شکاف و جدایی را صرفاً روشن‌فکران و درس‌خواندگان مرتبط با فرهنگ غیرخودی، اراده‌گرایانه به‌وجود نمی‌آورده‌اند. بل‌که پدیداری و گسترش و تعمیق آن نتیجه‌ی تأثیر و تأثر عوامل و علل گوناگون اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و به طورکلی فرهنگی است که شمه‌ای از آن یاد شد.

تقابل سنت و مدرنیسم، تقابل دو فرهنگ و دو نظام ارزشی است که در محدوده‌ی این بحث، در رد و پذیرش «کارکرد» روشن‌فکر متمرکز و

متجلی است. اما نحوه‌ی نفوذ و حضور مدرنیسم و تأثیر عملی آن در برخورد دو نظام ارزشی، مسأله‌ای است که علل ستیز و خصومت آن دو را در جامعه‌ی ما روشن‌تر می‌کند.

گرایش به مدرنیته و مدرنیسم نتیجه‌ی پویایی و اقتضای تحول درونی جامعه‌ی ما نبود.

جامعه‌ی ایستای ما در دوران قاجار گرفتار انفعال ساخت‌های سخت‌جان اجتماعی و فرهنگی و سیاسی دیرینه بود. در نتیجه رابطه با فرهنگ مدرن اروپایی عاملی تعیین‌کننده در گرایش نو بود.

انقلاب مشروطه هم با چشم‌اندازی از جامعه‌ی مدرن آغاز شد. به دلایل و علل بسیار از آن دور ماند، و شکست خورد. نهادهای تازه پاگرفته‌ی خود را به هدایت فرهنگ و رهبری استبدادی و روابط دیرینه‌ی «شبان ـ رمگی» سپرد. یکی از نتایج مستقیم این شکست و تسلیم، عبارت بود از مبهم ماندن ارزش‌ها و روش‌های مدرن، که یا به صورت شکل‌های خالی از محتوا، دست‌مایه‌ی استبداد شده بود؛ یا با ارزش‌ها و روش‌های «شبه مدرن» که دست‌پخت «وابستگی» است، جابه‌جا گرفته می‌شد. از آن هنگام تناقض و آمیختگی ارزش‌های سنتی و مدرن در همه‌ی ابعاد زندگی اجتماعی برقرار مانده است. مثلاً هم «تجرید دولت سیاسی» به صورت قانون اساسی و بوروکراسی دولت داشته‌ایم، که مثل «تجرید زندگی خصوصی» متعلق به عصر جدید است؛ و هم نظام سلسله مراتبی بر ما حاکم بوده است که زندگی سیاسی جامعه را از روابط شخصی یا گروهی خاص و بنابر روابط سنتی تعریف می‌کرده است. این دوگانگی در تلفیق متناقض دو نظام ادامه یافته است. در نتیجه هم حکومت داشته‌ایم و هم دولت. اولی هم عمود بر دومی. به همین‌سبب نیز دولت‌ها غالباً کارگزار حکومت بوده‌اند تا تجلی حاکمیت مردم.

از طرفی جوامعی که انقلاب سیاسی و صنعتی عمقی نداشته‌اند، به قول «ژان بودریار» غالباً جذب تکنیکی‌ترین و صادراتی‌ترین وجوه مدرنتیه می‌شوند که تولیدات صنعتی و مصرفی و وسایل ارتباط جمعی و... است. بنابراین از شکست انقلاب مشروطه به بعد، دو نوع برنامه و سیاست، در جهت مدرن کردن جامعه، آغاز شد.

نخست برنامه و سیاست مربوط به «مدرن کردن آمرانه» که از زمان رضاشاه برقرار شد؛ و به صورت اصلاحات از بالا، در زمان محمدرضا شاه نیز تداوم یافت.

این نوع مدرن کردنِ به زور، دارای دو مشخصه‌ی اساسی بوده است که با اصل مدرنیته و جامعه‌ی مدنی، و در نتیجه با «تفکر انتقادی» تناقض و تضاد داشته است. اگرچه بسیاری کسان به سائقه‌ی فرهنگ استبدادی خود از آن استقبال می‌کرده‌اند. اما به سبب همین تضاد و تناقض نهادی‌اش با مدرنیسم، همواره مخالفت روشن‌فکران مردمی و ملی را برمی‌انگیخته است.

مشخصه‌ی نخست، عدم گرایش به «نهادی کردن» ارزش‌ها و روش‌های مدرن است. یعنی از آن‌جا که این سیاست و برنامه درون‌زا نبوده، و بنابه نیازها و اقتضاهای جامعه تنظیم نمی‌شده، بل‌که الزام‌های بین‌المللی اقتصاد و سیاست، وضعیت آن را تعیین می‌کرده است، ساز و کار خود را نیز از پویایی جامعه نمی‌گرفته است.

پرهیز از توسعه‌ی درون‌زا، جامعه را در محتوای فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی خود، هم‌چنان تابع یا دستخوش ارزش‌ها و نهادها و روش‌های سنتی نگه می‌دارد. در مقابل نپرداختن به نفی ریشه‌ای و همه‌جانبه‌ی نهادهای بازدارنده‌ی سنتی نیز به سهم خود، مانع درونی و نهادینه شدن ارزش‌های مدرن است. این تقابل خواه‌ناخواه تناقضی را

تداوم می‌بخشد که محافظه‌کارانه بودن برنامه را به خوبی نشان می‌دهد. هرچند روش اجرای برنامه، آمرانه و تند و خشن باشد. علت اصلی تناقض نیز این است که سیاست‌گزاران و برنامه‌ریزان داخلی و خارجی نمی‌خواهند حاصل کار به چیزی ضدخودشان، و منافعی که نماینده‌ی آنند، تبدیل شود.

مشخصه‌ی دوم که طبعاً از مشخصه‌ی نخست تفکیک‌ناپذیر است، غیردمکراتیک بودن این گرایش و روش است. نهادی شدنِ ارزش‌های مدرن، در گرو برقراری روش‌های متناسب با آن است. این ارزش‌ها و روش‌ها هنگامی استقرار می‌یابد که با مشارکت اجتماعی ـ سیاسی همه‌ی افراد جامعه همراه و همساز باشد. نمی‌توان جامعه را برقرار جباریت سنتی، و مدیریت آمرانه‌ی نظامی ـ پلیسی اداره کرد، و به مدرنیزاسیون نیز گرایید. به هرحال اساس کار لنگ می‌زند. نوسازی جامعه در گرو بازگشایی فضای سیاسی جامعه، و استقرار نظامی مبتنی بر مدارا و مشارکت و فعالیت احزاب است؛ و برعکس. اما این‌گونه برنامه‌ریزی برای نوسازی، از یک‌سو بخش‌هایی از ارزش‌ها و روش‌های فرهنگی دیرینه را به‌طور مکانیکی و یک‌باره، در معرض دگرگونی و تعویض، و حتا تخریب، قرار می‌دهد؛ و از سوی دیگر، با حفظ بخش‌هایی دیگر، به‌ویژه نهادهای استبدادی، و انضباط‌های زورمدارانه‌ی اداری و پلیسی و اجتماعی و سیاسی، در جهت هم‌شکل و هم‌سان و یکنواخت کردن افکار و اعمال و رفتار و عادات جامعه می‌کوشد. پیداست که این چیزی نیست جز سرکوب حقوق دمکراتیک و آزادی‌های فردی و اجتماعی. به همین‌سبب نیز هم مشروطه‌خواهان و مبارزان ملی و دینی و لیبرال را از خود بری می‌کرده است؛ و هم هواداران حقوق و آزادی‌های دمکراتیک و عدالت اجتماعی دوره‌های بعد را به مقابله می‌خوانده است. هم‌چنان که

تضاد و ستیز با برخی از لایه‌های اجتماعی و فرهنگی سنتی را نیز دامن می‌زده است. اگرچه گروهی از متجددان و روشن‌فکران را هم که از «کارکرد» خود فاصله می‌گرفته‌اند و با حکومت می‌ساخته‌اند، با خود هم‌ساز و همراه می‌کرده است.

اما برنامه و سیاست دوم، عبارت بوده است از نوعی شکل‌گرایی که پایه‌هایش بر «غیرسیاسی» شدن جامعه، و درگیر ماندن مردم با شکل‌های خالی از محتوا، و ظاهرسازی‌های «شبه مدرن» استوار بوده است.

این سیاست و برنامه که اساساً در دوران محمدرضا شاه رواج داشت، جامعه را در پوشش‌های گوناگون، به سمت آخرین عارضه‌های اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی سرمایه‌داری وابسته می‌کشاند. بی‌آن که بتواند فرهنگ و نظام شهرنشینی را حتا در پایتخت برقرار کند. یا جامعه را از نخستین دستاوردها و اقتضاها و ایجاب‌های «جامعه‌ی مدنی» بهره‌ور دارد. تمام عوارض جانبی جامعه‌ی سرمایه‌داری را بر ما حاکم می‌کرد، بی‌آن که ساخت‌ها و نهادهای سامان‌بخش جامعه‌ی مدنی را پدیدار سازد. یا سازوکاری را که به مشارکت و رشد سیاسی مردم و حق و روش تعیین سرنوشت آنان می‌انجامد، و مانع از انحصار منابع و ابزارهای قدرت در دست گروهی خاص می‌شود، مجاز بشمارد.

دامن زدن به انواع شکل گرایی‌های سرگرم‌کننده یا منحرف‌کننده، محروم کردن جامعه از تفکر انتقادی و آزادی و مشارکت سیاسی و فعالیت احزاب آزاد، دور داشتن نسل‌های جوان از ادراک حقوق فردی و اجتماعی، سوق دادن جامعه به سمت پوکی و تباهی و بی‌تفاوتی رفتاری و اخلاقی، نفی ارزش‌ها و ترویج فساد و ریا، چشم‌انداز اصلی این سیاست و برنامه بود.

اما عامل اساسی در دگردیسی جامعه‌ی سنتی به یک جامعه‌ی «شبه

مدرن»، رابطه‌ی «وابستگی» است که هر دو نوع سیاست و برنامه‌ی یاد شده را در جهت تقویت و تحکیم خود می‌طلبیده است. از این‌رو مدرنیسم در جامعه‌ی ما، موقعیت و معنای تفکیک‌ناپذیری از سلطه‌ی فرهنگ و سیاست سرمایه‌ی جهانی پیدا کرده است. نه سرمایه‌داری ایرانی بنابه انباشت درونی پدید آمده، و نه تشخص ملی آن، در عملکرد دو دوره حفظ شدنی بوده است. آن‌چه گسترش یافته، گشایش بازار وابسته، به‌ویژه باتوجه به تک محصول نفت، بوده است. در نتیجه از اقتضاها و انتظام تولید نیز ادراک روشنی پدید نمی‌آمده است. بخش خصوصی هم که پی‌آمدهای فرهنگی و ارتباطی و عرفی و سلیقه‌ای و صنعتی و فنی را می‌گسترده، همه‌چیز را در انطباق با نیازها و اقتضاهای تبلیغاتی و سیاسی و اجتماعی و عرفی جامعه‌ی متروپل قرار می‌داده است. شناخت مفهوم انسان و نیازها و سرنوشت او نیز از این راه، تابع رابطه‌ی وابستگی می‌مانده است. شناخت حقوق و آزادی‌های انسان ایرانی، و نحوه‌ی مشارکت او در تعیین سرنوشت خویش، دستخوش این رابطه می‌شده است.

بدین‌ترتیب، پایه‌های اصلی مدرنیته، یعنی خرد و آزادی، و تفکر انتقادی، نه تنها استوار نمی‌شده است، بل‌که از یک‌سو بازیچه‌ی باورها و برداشت‌ها و برخوردهای سنتی و مناسبات استبدادی «شبان ـ رمگی» می‌مانده است؛ و از سوی دیگر، هر روز به‌گونه‌ای دستخوش اقتضاهای جدید رابطه‌ی وابستگی می‌شده است. بدیهی است که سروسر داشتن برخی از کارشناسان و مدیران سیاسی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی با دولت‌ها و سیاست‌های استعماری و امپریالیستی هم، یکی از نمودهای مشخص چنین جامعه‌ی شبه‌مدرنی است. نمودی که برای افکار عمومی البته قابل فهم‌تر است. از این‌رو کسانی که از پایگاه‌های مختلف سنت، هم

با اصل مدرنیته تضاد داشته‌اند، و هم از رابطه‌ی استعماری دولت‌ها برمی‌آشفته‌اند، لبه‌ی تیز مبارزه‌ی خود را متوجه این نمودها و این‌گونه کسان می‌کرده‌اند. با به دست آوردن امکان، بر آن‌ها می‌شوریده‌اند. مخالفت با آنان را به صورت مخالفت با کل نسبت‌ها و منسوبات مدرن از جمله روشن‌فکران ادامه می‌داده‌اند. نمونه‌ی بارز این جابه‌جاگیری و «بهانه» مخالفتی است که در آغاز انقلاب، با کل عناصر و افراد واقعاً ملی، حتا با دکتر مصدق، باب شد، و هنوز هم کم و بیش ادامه دارد.

پانوشت‌ها:

۱ ـ ر.ک: در خدمت و خیانت روشن‌فکران ص ۸۲، و ص ۵۰ ـ ۱۸ آل احمد روشن‌فکر را در وجهی می‌شناسد که با مشخصه‌های رهبری، ابلاغ و کلام تعریف می‌شود. این برداشت که اساساً بر نخبگی سیاسی ـ ادبی مبتنی است به برداشتی رمانتیک و کلی‌گرا و در نتیجه منزه‌گرایانه و قهرمان‌گرایانه از نهضت روشن‌فکری و روشن‌فکران نزدیک‌تر است تا به طرح روشن‌فکران به صورت یک لایه‌ی اجتماعی با کارکردی مشترک. به‌خصوص که تأکید بر «کلام» این هسته‌ی مرکزی را کوچک‌تر و تخصصی‌تر می‌کند. آل احمد بنابر همین برداشت، که امروزه هم با تأسی به او رایج است، می‌نویسد: همین دسته‌ی اندک شماره را روشن‌فکر «خودی» می‌نامم. الباقی روشن‌فکران اگرنه عاملان مستقیم استعمار باشند خادمان غیرمستقیم دستگاهی‌اند که به نفع استعمار می‌گردد (ص ۸۱). سابقه‌ی این برداشت نخبه‌گرایانه ـ اخلاقی ـ رمانتیک و کمی هم خودمحورانه را می‌توان در میان روشن‌فکران روس باز جست که خود از رمانتیسم آلمانی تأثیر می‌گرفته‌اند. جریان‌های روشن‌فکری و سیاسی و مبارزاتی پس از مشروطه در ایران غالباً از این گرایش آلمانی ـ روسی متأثر بوده‌اند. من در نقد کتاب آل احمد این مسأله را باز گشوده‌ام. ضمناً در این‌باره می‌توان مراجعه کرد به آیزایا برلین: متفکران روس، ترجمه‌ی نجف دریابندری، صفحات ۲۰۰ ـ ۱۹۸ چاپ خوارزمی.

۲ ـ در این‌باره ر.ک:

M. Foucault: Power / Knowledge: Selected Interviews and other writings.

1972–77 Ed by C. Gordon (Brighton: Harvesfer Press. 1980).

۳ ـ ر.ک. به آیزایا برلین: همان، فصل «تولد روشن‌فکران روسیه»، صفحات ۲۲۸ ـ ۱۷۹.

۴ ـ ر.ک. به دکتر حمید عنایت: اندیشه‌ی سیاسی عرب، بخش دوم، صفحه ۳۸ به بعد، چاپ کتاب‌های جیبی.

هنر و ادبیات و معضل هویت ملی[1]

در جامعه‌ی ما عادت بر این است که حل بسیاری از مشکلات، پیش از هر چیز دیگر، از هنر و ادبیات طلب شود. یک روز هنر و ادبیات باید کمبود سواد و وسایل آموزش را چاره کند، و وظیفه‌ی تمام سیاست‌ها و برنامه‌ها و امکانات ارتباطی را برعهده گیرد؛ و خود را وسیله‌ی فهم عامه کند. یک روز هم باید تکلیف سیاست و فلسفه و دانش و تاریخ و غیره را روشن کند. هم چنان که امروز هم حل مشکل بزرگ فرهنگی ما از آن انتظار می‌رود، و باید چند و چون هویت ملی را بنمایاند.

اما معضل هویت ملی، معضل کل جامعه و فرهنگ ماست. مشکلی است که بیش از یک صد سال است گریبان‌گیرمان شده است. به همین سبب نیز انگیزه و موضوع جنبش‌های اجتماعی بوده است، و نه صرفاً مشخصه یا موضوع هنر و ادبیات . هنر و ادبیات تافته‌ی جدا یافته‌ای نیست که بتواند به تنهایی چنین مشکل عامی را حل کند. در نتیجه نباید تابع جو سازی‌ها و گفتارهای مسلط روز شد، و امری را که باید در جان شاعر و هنرمند و از دل فرهنگ متبلور شود به اقدامات شتاب‌زده و اراده‌گرایانه و به ویژه «فرمایشی» سپرد.

پرسش درباره‌ی هویت ملی، البته ویژه‌ی جوامعی است که مثل جامعه‌ی ما تکلیف‌شان در هیچ عرصه و حوزه‌ای روشن نیست. در چنین جامعه‌ای همه چیز به هم می‌آید. نمی‌شود که فقط یک جای کار خراب

باشد. شاید همین وضعیت هم باعث این تصور شده است که هر کسی، به ویژه شاعر و هنرمند و نویسنده، باید به تنهایی جور همه چیز را بکشد. و اگر چنین نکند حتماً به بی‌توجهی به فرهنگ ملی یا هویت و این جور چیزها متهم می‌شود.

در جوامعی که رشد موزون فرهنگی داشته‌اند، و تکامل تاریخی‌شان منظم و بی‌وقفه و بی‌سکته بوده است، زیر سلطه هم نبوده‌اند، وگذارشان از یک ساخت و دوره‌ی فرهنگی به ساخت و دوره‌ی دیگر، نتیجه‌ی پویایی درون و تحول اجتماعی سالم خودشان بوده است، شاید چنین معماها و معضلاتی، آن هم با این حدت و شدت، مطرح نباشد. پس هنرمندان و نویسندگان و شاعران‌شان در داد و ستد طبیعی با فرهنگ‌های دیگرند. هر چه رابرای خلق آثار یا انباشت ذهنی خود متناسب و ضرور می‌دانند، از هر کجا لازم بدانند می‌گیرند و به کار می‌برند. نه کسی مثلاً مانع ماتیو آرنولد شده است که منظومه‌ی رستم و سهراب سروده است، و نه سرزنشی متوجه گوته است که چرا با تأسی به حافظ «دیوان شرقی» پرداخته است. نه مشکلی برای هرمان هسه فراهم آمده که به «سیذارتای» هندیان گراییده، و نه به ماتیس خرده‌ای گرفته‌اند که از امکانات بصری مغرب عربی و الجزایر سود جسته است. هم چنان که پیکاسو بی‌دغدغه به تجربه‌های تجسمی افریقا نظری دوخته است، و موندریان هم «نفی قرینه» را با آرامش خیال از سنت بصری ژاپنی به وام گرفته است. و از این قبیل بسیار و بسیار. تازه وقتی انگلیسی‌ها و آلمانی‌ها و فرانسوی‌ها و اسپانیایی‌ها و ... خواسته‌اند از این رویکردها و تأثیرپذیری‌ها سخنی بگویند، به تفاهم فرهنگی و وسعت مشرب و فراگیری معرفت و ادراک بشری چنین شاعران و هنرمندانی بالیده‌اند.

اما در جامعه‌ی ما حتا نیما را هم به خیانت متهم کرده‌اند. دلیلش هم

روشن است. چون آب در خوابگه مورچکان سنت ریخته است.

به هر حال بنا به همین برخوردها و انتظارات است که به نظر من، هم باید در معنای هویت ملی تأمل کرد، و هم باید رابطه‌ی هویت ملی و هنر و ادبیات را از طریق چند مسألهٔ به هم پیوسته باز شناخت:

۱ـ هویت و معاصر بودن

۲ـ بحران هویت و دوران گذار

۳ـ زیبایی‌شناسی بحران.

I ـ هویت ملی شعر و هنر الزاماً با معاصر بودنِ شعر و هنر تعریف و تعبیر می‌شود. من این دو را لازم و ملزوم هم می‌شمارم، یعنی هویت ملی شعر و هنر به ناگزیر در گرو معاصر بودنِ شاعر و هنرمند است. معاصر بودن یعنی زبان دوران خود را جستن؛ موزونیت دوران خود را دریافتن؛ صدای زمان خود بودن؛ ساختنِ فضاهای تخیلی یک دوران؛ کشف شکل و تفکر و تخیل زمان؛ نفی شکل و محتوای مستقر، در جهت شکل و محتوایی که باید کشف و مستقر شود.

البته طرح یک دوران فقط نقطه‌ی عزیمت ذهن یک شاعر است؛ ضرورت حرکت فردی اوست، نه تمام حرکت ابداعی او. هر شاعر معاصر به طریق خود بیانگر پرسپکتیو زمان خویش است. ابعاد این پرسپکتیو را باید در سه جهت ترسیم کرد:

الف ـ رابطه‌ی گذشته و اکنون

ب ـ رابطه‌ی اکنون و آینده

ج ـ رابطه‌ی اینجا و جهان.

درک نکردن این رابطه‌ی متقابل فرهنگی سبب می‌شود که شعر و هنر از فرهنگ معاصر خود به دور ماند. هیچ دستاورد هنری بدون اکنونی بودن نمی‌تواند ابدی شود. هم چنان که بدون اینجایی بودن نمی‌تواند همه

جـایی شـود. ایـنجایی بـودن یـعنی بـرآیـند تـمام تـجربه‌های گـذشته و تجربه‌های اکنون. از این رو معاصر بودن از یک سو به معنی درک موقعیت و شرایط و حضور اینجاست؛ و از سوی دیگر درک چشم‌انداز و حرکت نیروهای بالنده‌ی جهانی است.

بدین ترتیب شاعر و هنرمند در مفصل موقعیت‌ها و معرفت‌های یک دوران ملی ـ جهانی قرار می‌گیرد. مفصل فرهنگ‌هایی می‌شود که از اینجا و اکنونِ خود او آغاز می‌شود. یعنی فردیتش برآمدِ بصیرت و معرفت ملی معاصر است. منِ امروز یعنی تبلور تمام تجربه‌هایی که عـمر ایـن مـلت داشته‌است و دارد.

اما چرا هویت ملی شعر و هنر بدون معاصر بودنِ آن معنایی ندارد؟

زیرا هویت ملی شعر و هنر بدون مِعاصر بودنِ فرهنگ معنایی ندارد.

هویت ملی یعنی تشخص اینجایی و اکنونی یک کلیت فرهنگی معین. پس پیدا کردن هر مشخصه‌ای برای این کلیت بـاید در ایـنجا و اکـنونش مفهوم و متبلور باشد. اینجا و اکنونِ یک کلیتِ فرهنگی یعنی قرار داشتن در مفصل روابط فرهنگی گذشته و حال و آینده.

کسانی که هویت را فقط با دیروز، به ویژه با یک دو عامل مربوط به دیروز ما تبیین می‌کنند، تنها تشخص گذشته‌ی ما را بیان می‌کنند. اینان یا درنمی‌یابند یا تـغافل و تـجاهل مـی‌کنند، کـه تـعلق خـاطر بـه گـذشته و نوستالژی، هویت مـلی نـیست. تشـخص گـذشته هـم نـماینده‌ی هـمان «گذشته» بوده است. پس تا مشخص نشود که ایرانی بودن در این دهه‌ی هفتاد یعنی چه، قادر نخواهیم بود ایرانی بودنِ شعر و هنر دهه‌ی هفتاد را معنا کنیم. از همین جاست که دشواری‌ها و ابهام‌ها رخ می‌نماید. راه‌ها از هم جدا می‌شود. تعبیرها و تلقی‌ها و انـتظارات، بـه ویـژه سـیاست‌ها و تبلیغات متفاوت پدید می‌آید. حکومت‌ها هم به اقـتضای ضـرورت‌های

خود دخالت می‌کنند، و از طریق القائات و تأکیدها و گرایش‌هایی که از زبان کارگزاران و اداره‌جاتی‌های هنری و فرهنگی خود اشاعه می‌دهند، کار را مشکل‌تر می‌کنند. یک دفعه چنان جوی پدید می‌آورند که انگار تا تکلیف هویت روشن نشود، مثلاً نقاش نمی‌تواند نقاشی کند. یا هیچ داستان‌نویسی نباید داستانی بنویسد. حتا مجال هم نمی‌دهند که پرسش‌های مهم و مربوط به مسأله به روشنی و آزادانه مطرح شود. پرسش‌هایی که به راستی تا همه جانبه بررسی نشود راه چاره هم پیدا نخواهد شد.

مثلاً آیا ایرانی بودن در اکنون و اینجا، با ایرانی بودن در کل تاریخ ما، یا در بخشی از تاریخ ما، یکی است؟ آیا ایرانی بودن در دوره‌های مثلاً قاجاری و صفوی و تیموری و مغولی و ... و پیش از اسلام و پس از اسلام، یک معنای قطعی و شناخته و خدشه‌ناپذیر است؟

آیا از زمان مادها تا امروز چیزی هست که ما را با تشخص ویژه‌ای ادامه داده باشد، یا در ما ادامه یافته باشد؟

آیا هویت ملی تبلور همان یک دو عامل است که معمولاً حکومت‌ها مبنای حضور خود می‌کرده‌اند؟ یعنی آیا هویت ملی با همان یکی دو خط کلی که حکومت‌ها ترسیم می‌کرده‌اند و می‌کنند مشخص می‌شود؟

عده‌ای معمولاً مسایل را بیش از اندازه ساده می‌کنند. چنان‌که طی این یک صد ساله چنین کرده‌اند. به ویژه این ساده‌نگری در سیاست‌هایی دیده می‌شود که کارگزاران حکومت‌ها، با تأکید بر اولویت‌های مربوط به خود، ترویج و تبلیغ می‌کرده‌اند.

این گونه نظریه‌پردازان و کارشناسان فرهنگی در زمان رضا خان در پی آن بودند که یال اسب او را به دم اسب یزدگرد پیوند زنند. و هر چه را در این میانه، یعنی در این هزار و سیصد ساله، بوده نادیده گیرند. در رژیم

گذشته هم حفظ سنت شاهی را از کوروش تا محمد رضا شاه، نشان هویت ملی و ذهنیت تاریخی ایرانی قلمداد و ترویج و تبلیغ می‌کردند.

آیا به راستی اصرار بر یک گرایش ذهنی یا اعتقادی، یک روش تفکر و طرز سلوک، یک سنت رفتاری و عرفی، یا یک تمایل گفتاری و سبک نوشتاری، یا یک منش و خصلت روان‌شناختی و ... به معنای هویت است؟

اصلاً آیا اصرار بر حفظ و ترویج و تبلیغ سنت‌ها، آن هم به رغم دگرگون شدن تمام عوامل مهم زندگی، وفاداری به هویت ملی است؟ مثال‌های فراوانی می‌توان زد از ظاهری‌ترین رسم و عادت‌های عرفی تا عمیق‌ترین مشخصه‌ی فرهنگی که از نظر گروهی نشان هویت است، و از نظر گروهی دیگر یک عادت گذراست.

من وقتی به گذشته‌ی مصور ادبیات‌مان می‌اندیشم می‌بینم مثلاً به رغم دیدن ده‌ها مجموعه‌ی تصویری مربوط به نسخه‌های قدیم شاهنامه، که سال‌ها موضوع پژوهش حرفه‌ای‌ام بوده است، هنوز حسرت به دل مانده‌ام که رستم و سهراب را با یک چهره‌ی غیر ترکی، یعنی غیر مغولی، صفوی و عثمانی، یا قاجاری و ...، ببینم.

هر چه تصویر دیده‌ام یا صورت بی‌ریش و سبیل مغولی بوده است، یا با سبیل‌های از بناگوش در رفتهٔ صفوی و عثمانی، و یا ریشوی فتحعلی‌شاهی و ...

شاید در عملکرد تصویرگران آن دوره‌ها ایرادی نباشد. شاید هر کسی به هر حال عوامل تصویری عادی اما مسلط دورانش را تصویر کرده باشد. اما اعتبار هر کدام فقط وابسته به دوران خود آنهاست. اگرچه اطمینان دارم که آن مصوران اصلاً ادراکی از هویت به گونه‌ای که ما می‌اندیشیم نداشته‌اند. یا اصلاً دربند آن نبوده‌اند. ضمن این که هویت در آن دوره‌ها

مطرح نبوده است. آنان اساساً بر دین ملوک‌شان می‌رفته‌اند. حال و هوای حکام مسلط دوران را تصویر می‌کرده‌اند. منتهی از همین راه سندگویایی شده‌اند در رد کسانی که هویت ملی را با یک دو اصل یا عامل یا موضوع مورد پسند یا مورد قبولِ حکومت‌ها تبیین می‌کرده‌اند، و هنوز هم می‌کنند.

ضمناً چه کسی می‌تواند یک مشخصه یا عامل یا سنت دیرینه را در فرهنگ ما بر مشخصه یا عامل یا سنت دیگر ترجیح دهد، و مثلاً یکی را جزء اصول هویت ما نگه دارد، و دیگری را نفی و رد کند؟ ممکن است کسی بنا به روش و منش و گرایش خود درست همان مشخصه را بپسندد که ما نفی می‌کنیم.

برای آن که برخی ار مشخصات دیرینه‌ی فرهنگی ما بهتر شناخته شود بر دو سه نمونه درنگ می‌کنم تا به ویژه روشن شود که کدام را چه کسانی می‌پذیرند، و کدام را چه کسانی رد می‌کنند:

دو مشخصه‌ی فردی-اجتماعی و ذهنی-تاریخی، از دیرباز در فرهنگ ما وجود داشته است، یعنی مستقر و مسلط بوده است. بر شکل‌های تفکر و شکل‌های زیبایی شناختی و رفتاری نهادی شده‌ی ما نیز تأثیر نهاده است. این دو مشخصه عبارت است از ساخت استبدادی ذهن و «گرایش به سلسله مراتب».

این استبداد سلسله مراتبی ار راه پدرسالاری، مرد سالاری، شبان-رئیس-رهبر سالاری، من محوری و نخبه‌گرایی و غیره در شکل‌های مختلف اندیشگی و بیانی و رفتاری ما تداوم داشته است. آیا حفظ این عارضه‌ی تاریخی-اجتماعی می‌تواند به معنای حفظ هویت تاریخی-فرهنگی ما باشد؟

من جای دیگر به هماهنگی برخی از ساخت‌های شعری با

ساخت‌های استبدادی فرهنگ‌مان پرداخته‌ام. و به عنوان نمونه «ساخت خطابی» را در بسیاری از شعرها یک ساخت وابسته به ذهنیت استبدادی می‌دانم. یعنی ساخت زبانی فاخر، فخیم پرطمطراق و خطابی، نمایانگر گفتگوی صمیمانه‌ی آدم‌های برابر نیست. کسانی که قادر به ادراک ساخت‌های گفت و شنود نیستند، و نمی‌توانند با دیگران به صورت مساوی و خودمانی و بی‌واسطه گفتگو کنند، همواره به خطاب و خطابه و فخامت و صلابت و طنطنه‌ی بیان متوسل می‌شوند. ساخت بیانی مستبد یعنی ساختی که با دیگران فقط از بالا حرف می‌زند. یا به آنها فرمان می‌دهد. یا نصیحت‌شان می‌کند. یا هشدار و زنهارشان می‌دهد. تحقیر و سرزنش‌شان می‌کند. یا لازم می‌داند آنان را در پی‌امری برانگیزاند، و احساسات‌شان را تهییج کند. دیگران فقط باید حرف‌ها را گوش کنند و به کار بندند. نیازی نیست که تأمل کنند، یا اظهارنظری کنند، یا خدای ناکرده ایراد و اشکالی داشته باشند!

یک سوی این بیان‌های مستبدانه تحکم و تهدید و تحقیر و تنبّه است، و سوی دیگرش زبونی و خواری و خاکساری و تملق و دریوزه. متأسفانه در بسیاری از این ساخت‌های زبانی و ذهنی، حتا عشق هم تابع ترس است.

خوب، آیا حفظ و تداوم این سنت‌های رفتاری و گفتاری و نوشتاری، منتهی در موضوع‌هایی مربوط به موقعیت امروز، به معنای حفظ هویت ملی در فرهنگ و ادبیات و هنر معاصر است؟

همین معنا را در وضعیت مردسالارانه‌ی مناسبات اجتماعی نیز می‌توان باز جست. اگر حقوق زن به سنت قدیم، از بابت‌های مختلف، با حقوق مرد هم‌وزن و هم‌سان نماند، و زن هم چنان به روش‌ها و توجیه‌های مختلف پس رانده شود، آیا به هویت ملی و فرهنگی خود

وفادار مانده‌ایم؟ آیا انشاهای بی‌مزه‌ی توجیهی که در نعت زن می‌نویسند و می‌خوانند، و این همه ادبیات یک سویه، این همه زبان بازی مردانه، ربطی به هویت ملی دارد؟ آن هم در حالی که هنوز برخی از قوانین زن را نصف یک مرد می‌شناسد؟

مثال دیگری باز هم موضوع را روشن‌تر می‌کند. هم اکنون گروهی از کارشناسان حکومتی و کارگزاران فرهنگی در توسعه‌ی ملی، نوعی از «مدیریت» را تبلیغ می‌کنند که به زعم آنان با روحیات و سنت‌های رفتاری و سابقه‌ی تاریخی ما متناسب و هماهنگ است. اینان جامعه‌ی ما را با «مدیریت آمرانه» هماهنگ، و با «مدیریت مشارکتی» بیگانه می‌دانند. توجیه‌شان هم این است که جامعه‌ی ما نیز مانند بسیاری از جوامع سنتی، از لحاظ اجرایی با مدیریت آمرانه هم‌ساز است. و تاریخ معاصر نشان داده است که در موقعیت ما بازده مدیریت آمرانه از مدیریت مشارکتی بیشتر بوده است. چون با اولی از لحاظ تجربه‌ی تاریخی مأنوسیم، و دومی از عوامل فرهنگ‌های غیر خودی است. و هر جا پای مشارکت در همین چند دهه به میان آمده، هرج و مرج و ایستایی و مشکل پدیدار شده است.

پیداست که آن چه در دل این توجیهات نهفته است همان گرایش به سلسله مراتب و تعیین مقدرات جامعه از بالاست. معنای اصلی این گرایش این است که مردم هنوز بالغ نشده‌اند، و به قیم نیاز دارند. هنوز به رشد لازم برای شرکت در تعیین سرنوشت خود و تقسیم و گردش و انجام کار نایل نیامده‌اند. پس استبداد که دیگر نام و عنوانی ناپسندیده است کنار گذاشته می‌شود، و مفهومش در عنوان «مدیریت آمرانه» متجلی می‌شود. جالب توجه این است که بعضی‌ها گاه این روش و گرایش را با عنوان «مدیریت پدرانه» هم معرفی می‌کنند، که در بهترین حالت بیانگر

«دیکتاتوری صالح یا مصلح» است. در این ایام هم اسم «دولت اقتدارگرا» بر آن می‌گذارند.

برهمین روال می‌توان ارزش‌ها و گرایش‌ها و روش‌ها و ساخت‌های ذهنی و زبانی دیگری را بررسی کرد که همه به اصطلاح ناظر بر هویت ملی است، اما در واقع چیزی نیست جز بقای سنت‌ها و ارزش‌ها وشیوه‌ها و ساخت‌های بازدارنده‌ی قدیم.

به همین ترتیب است اصرار کسانی که ما را واجد مشخصاتی می‌دانند چون «دید اشراقی»، «گرایش عرفانی»، روحیه‌ی توکل و تسلیم»، «تحمل شرقی» و ... به ویژه که گاه این مشخصات را در معنای پرهیز عمومی ما از کاربرد عقل، بی‌نیازی‌مان از تفکر انتقادی و مشارکت، و فراغتمان از «درک شأن» و «حفظ حق» و «احترام به رأی» دیگری به کار می‌برند.

به هر حال فرهنگ سنتی، به ویژه در چنین مشخصاتی، اساساً به گذشته معطوف است. و از ثبات و پیروی و پذیرش مایه گرفته است. از این رو هویت ملی را هم در گذشته و پیروی و پذیرش می‌جوید. تشخص را در باور به گذشتگان و تجربه و زبان آنان می‌شناسد. حتا به هر حرکت نو هم از دید سنت می‌نگرد. و آن را با سنت توجیه می‌کند.

در حالی که تعیین هویت ملی معاصر به ویژه در شعر و هنر، در گرو بازیافتِ شکل و محتوایی است که متناسب با هستی امروزین است. به همین سبب هم شکل و محتوای قدیم را نفی می‌کند.

درک هویت ملی در شعر یک روند دوسویه است. از یک سو نفی سنت‌هایی است که دیگر بازدارنده شده‌اند و از سوی دیگر کشف و جذب شکلهایی است که باید تحقق یابند.

II- اما وضعیت امروز ما نه تنها خشنودکننده نیست، که بسیار هم

نگران‌کننده است. ما هم اکنون نه آن چیزی هستیم که دیروز بوده‌ایم؛ و نه آن چیزی هستیم که انتظار داریم فردا باشیم. اکنونِ ما بیشتر با «بحران» تبیین می‌شود.

بحران هویت از بابت روان‌شناسی به فردی مربوط است که دچار گمبودگی شخصیت است. دچار تنش‌های شدید درونی است. از بابت اجتماعی هم عبارت است از گرفتاری در کسب موقعیت متناسبی که شخص ندارد. اما بحران هویت در مقیاس ملی- تاریخی نیز گمبودگی تشخص ملی است. تنش‌های درونی یک جامعه است که آنچه می‌باید باشد نیست.

موجودیت ناموزون، نامتوازن، ناهمزمان و نابسامان مابین گذشته و اکنون گیر کرده است. رستن از این عارضه همان‌قدر اهمیت دارد که رستن از عارضه‌های گذشته.

یک‌صد و پنجاه سال پیش کسی گفته است «پست‌ترین قانون‌ها بهتر از بی‌قانونی است». اکنون هم هنوز در برخی از به اصطلاح روزنامه‌های قانون‌گرای حکومتی می‌نویسند «اجرای قانون بد بهتر از بی‌قانونی است». این نشانه‌ای از ماجرای ماست.

نزدیک به صد سال از مشروطه گذشته است، اما از انشاهای تبلیغی- سیاسی روزمره که بگذریم در واقع امر هنوز نه بلوغی برای انسان قائلیم، نه حقی برای دیگری، و نه قانونی فراتر از حکم خویش. مشکل هنوز هم تقابل میان استبداد با آزادمنشی است، تقابل اطاعت با انتقاد، و سلسله مراتب با مشارکت است.

بیش از صد سال است که ما از هر بابت فقط به ادامه‌ی بحران یاری کرده‌ایم. هم در آن چه به ارزش‌ها و گرایش‌های درونی فرهنگ‌مان مربوط بوده است؛ و هم در آنچه به شیوه‌ی ارتباط با فرهنگ‌های بیگانه

مرتبط شده است.

چاره‌اندیشی‌هایی که تاکنون شده است خود به بهترین وجه گویای بحران‌زدگی در این ورطه‌ی عمیق است. از همان آغاز یکی گفته است سر تا پا باید فرنگی شد. و مهر خیانت را بر پیشانی خود کوبیده است. دیگری از «بازگشت به خویش» سخن گفته است. و تبلوری از واکنش رادیکال در برابر تسلط سیاسی- فرهنگی بیگانه نشان داده است. اما به سبب کلی بافی رمانتیک و مبهم، در اساس‌گرایش خود سنتی باقی مانده است. یکی با غرب‌زدگی چنان درافتاده که به نفی ماشینیسم هم پرداخته است. دیگری داشته‌های شرق را تنها در عرصه‌ی «اشراق» و «عرفان» فارغ از خرد فنی، بازیافته، و به دور از سیاست اما کاملاً در کنار حکومت‌ها، مردم را از دردسرها و عوارض شهرنشینی ماشینی و غیر معنوی برحذر داشته، و آنان را به «باغ بهشت» معنوی و «خلسه‌ی فئودالی» و درحقیقت به «عرفان مرفه» خود فراخوانده است. هم چنان که گروهی نیز با تأسی به دید «توریستی» شرق‌شناسان و شرق‌گرایان و برنامه‌ریزان برای شرق، به بن‌مایه‌ها و مشخصات تزئینی و ایستای قدیم چسبیده‌اند. عده‌ای نیز به التقاط گراییده‌اند، و ملغمه‌ای پدید آورده‌اند که دهان همه از حیرت بازمانده است.

در این میان حکومت‌ها هم به اقتضای موقعیت و قدرت و سیاست خود با این مجموعه‌ی بحران‌زده ور رفته‌اند، و چاره‌ای برای خود جسته‌اند. پس دیگ درهم جوشی پدید آمده است از برخوردها و برداشت‌های پیش مدرن و مدرن و پست مدرن که بازتابش را هم در عرصه‌ی ادبیات و هنر درمی‌یابیم، و هم در هر گوشه از رفتارهای فردی و روابط اجتماعی و ...

عده‌ای از ماشین به شیوه‌ی گاری استفاده می‌کنند. گروهی با سگ

کراوات زده و گربه‌ی پاپیون‌دار سر سفره‌ی نذری شرکت می‌کنند، و تازه سفره را هم روی سر دختر پانک‌شان می‌تکانند که بختش باز شود. بعضی گلیم نایین و گیوه‌ی کرمانشاهی را از دیوار اتاق‌شان می‌آویزند. گروهی می‌کوشند وانمود کنند که این مردم حتا در جشن و سرورشان هم دست نمی‌زنند. رادیو تلویزیون رقص‌های سنتی را به طریق اسلوموشن و همراه با مکث‌ها و گسست‌هایی در حرکات نشان می‌دهد. دیگری مدافع فلسفه‌ی مادی است اما سه بار دستش را زیر شیر آب می‌کشد. عده‌ای کت و شلوار آخرین مد فرانسه و ... می‌پوشند، اما یقه‌ی پیراهنشان را ختنه می‌کنند. دیگرانی رمان می‌نویسند اما به لهجه‌ی بیهقی تلهج می‌کنند. یکی با توجه به آخرین دستاوردهای تکنیکی نقاشی جهانی سرو و آهو و زن ابرو وسمه‌ای یا خانه‌ی کاهگلی می‌کشد. یکی هنوز غزل را چه در سوک و چه در سور شکل ملی بیان می‌پندارد، و دیگری فیلمش را به گونه‌ای می‌سازد که فقط در فستیوال‌های جهانی بپسندند. یکی به فیلم‌های دارای مجوز نیز حمله می‌کند، و دیگری به تجارت و قاچاق آنتن ماهواره می‌پردازد. خانه‌ی نوکیسه‌گان به شیوه‌ی کاخ‌های اشرافی با نماهای سفید طاق‌دار و پنجره‌های کوچک قوسی و ستون‌های گچ‌کاری ساخته می‌شود، آنگاه درون تالارها و بارها و سرسراها از ابزارها و وسایل و مبلمان اروپایی انباشته می‌شود، و البته در کنارشان «پرشن‌روم»ها سنت را حفظ می‌کند.

گروهی هر گوشه‌ی کشور را به منطقه‌ی آزاد آزاد برای ورود هرگونه کالای مصرفی خارجی بدل می‌کنند، و گروهی از خوردن برنج امریکایی که از سرناگزیری است سرافکنده‌اند. و این رشته سر دراز دارد. همه هم از هویت مستقل ملی دم می‌زنند. و استقلال را اولین و مهم‌ترین پایه‌ی کسب و حفظ هویت ملی می‌دانند. و البته درست هم می‌گویند. اما

استقلال با حرف برقرار نمی‌شود. فرهنگ مستقل ملی وابسته به استقلال در مجموع حیات ملی و روابط فرهنگی-سیاسی-اقتصادی و... است.

III- وقتی مشخصه‌ی یک جامعه، «بحران» در تمام جنبه‌ها و ابعاد اجتماعی-فرهنگی است، مشخصه‌ی هنر و ادبیات جامعه نیز پیش از هر چیز دیگر، «بحران» است. زیبایی شناسی‌اش زیبایی‌شناسی بحران است. (باید توجه داشت که زیبایی شناسی بحران غیر از بحرانی است که ادبیات و هنر ما گرفتار آن است، و بررسی آن در حوزه‌ی نقد ادبی صورت می‌پذیرد).

به نظر من زیبایی‌شناسی بحران سبب شده است که مثلاً شعر ما به نوعی از ساخت‌های تأمل بگراید، که هم از گذشته دورش می‌کند، و هم با ضرورت غور و غوص و کشف در این هستی بحران‌زده هم‌ساز است. این در حقیقت روش و گرایشی است در جهت بیانِ «بازیافت خویش» در تمام جنبه‌ها و ابعاد اینجا و اکنون. تا به راستی دریابیم که چه بر سرمان آمده است.

اما درباره‌ی بخش دوم پرسش نیز نکاتی قابل توضیح است که به سبب طولانی شدن پاسخ در بخش نخست از آنها فعلاً صرف‌نظر می‌کنم. فقط اشاره می‌کنم به اینکه رابطه‌ی فرهنگ‌ها بر اساس تفاهم و تفاوت و جذب است. رابطه‌ی فرهنگی با رابطه‌ی سیاسی در همین است که فرهنگ، خود راه هماهنگی و هم‌سازی را پیدا می‌کند. مثل آب که گودالش را پیدا می‌کند. نگاهی به روابط و داد و ستد اهل فرهنگ و به ویژه هنرمندان و نویسندگان و شاعران ملل مختلف بهترین گواه این معناست. اینان نه در پی زورگویی به همند، نه در پی تسلط بر دیگری. نه

هجومی در کارشان هست، نه محو فرهنگ دیگر در مخیله‌شان می‌گنجد. اگر وسائل ارتباطی هم در اختیارشان باشد، آنها رادر اختیار تمام فرهنگ‌ها قرار می‌دهند. در نتیجه خود وسیله یا امکانی هستند برای توسعه‌ی فرهنگ‌های مختلف.

اینان هیچ بود و نمود فرهنگی را نادیده نمی‌گیرند. شناساندن آن را هم به دیگران یک وظیفه‌ی فرهنگی- بشری می‌دانند.

اما وسایل ارتباط، از جمله ماهواره نیز به خودی خود مانعی بر سر راه فرهنگ‌های کوچک و بزرگ جهانی نیست. بل‌که بر عکس عاملی است در نزدیک‌تر شدن همه‌ی فرهنگ‌ها به هم، و تفاهم آنها با یکدیگر. اما آن چه مانع است سیاستی است که این وسایل را به کار می‌گیرد. این سیاست‌ها اگر غیر فرهنگی یا حتا فرهنگی یا سلطه‌جویانه و سودپرستانه است امر دیگری است.

اصل نگرانی در این است که تکنولوژی ارتباط در اختیار تمام فرهنگ‌ها نیست. یا اساساً در اختیار کسان و سیستم‌هایی است که نگران فرهنگ نیستند. طبعاً رابطه‌ی نابرابریا نامتوازن و به ویژه غیر فرهنگی، سبب می‌شود فرهنگی بیشتر و فرهنگی کمتر اشاعه یابد. یا وجوهی از رفتارهای مسلط در یک جامعه‌ی قدرتمند، به جوامع دیگر تحمیل شود. و در این میان فرهنگ‌های کوچک زیر نفوذ قرار گیرند. توسعه‌شان دستخوش برنامه‌های سیاسی- تبلیغاتی- تجاری قدرت‌هایی شود که صاحب سیستم‌های ارتباطی از جمله ماهواره‌اند.

به نظر من کاری که ماهواره با جامعه‌ی ما می‌کند، عین کاری است که مثلاً رادیو و تلویزیون با نویسندگان و شاعران و هنرمندان معاصر کرده است. بی‌امکانی و محرومیت و حتا ممنوعیت هنر و ادبیات ما از لحاظ ارتباط در داخل کشور به خوبی این معنا را روشن می‌کند. ما نه تنها فاقد

امکانات ارتباطی در سطح جهانی هستیم که در داخل کشور نیز از امکانات رابطه محرومیم. سال‌هاست که رادیو و تلویزیون و نشریه‌های کثیرالانتشار و سالن‌های نمایشی و سخنرانی و شعرخوانی و... از ما دریغ شده است. سه چهار نشریه‌ی محدود هم چندان زیر فشارهای گوناگون از لحاظ کاغذ و چاپ و توزیع قرار دارد که خود امکان رابطه را کمتر و محدودتر می‌کند.

خوب، آیا این‌ها به توسعه‌ی فرهنگ زبان نمی‌رساند؟ آیا این‌ها حذف‌ـ فرهنگی نیست؟ به نظر من ماهواره هم درست مثل سیاست‌ها و سیستم‌ها و وسایل ارتباطی می‌تواند ما را نادیده گیرد، اما هیچ کدام نمی‌توانند از خیال ما در امان بمانند.

شانزدهم خرداد ۱۳۷۳

پانوشت:

۱ـ این مقاله در پاسخ به اقتراح مجله‌ی «گیله‌وا» (ویژه هنر و اندیشه ـ تابستان ۷۳) نوشته شده است. پرسش مجله چنین بود:

۱ـ منظور از هویت ملی در قلمرو هنر و ادبیات چیست؟

۲ـ آیا در عصر ماهواره‌ها توسعه‌ی پویای فرهنگ قومی امکان‌پذیر است؟

فرهنگ: تفاهم و تفاوت

فرهنگ توانایی خاص بشر است. هر جامعه‌ی بشری نشانگر نظام خاصی از این توانایی‌هاست. از این رو فرهنگ‌ها هم مختلفند و هم مشترک. عوامل و گرایش‌ها و نشانه‌هایی آنها را از هم جدا می‌کند. عوامل و گرایش‌ها و نشانه‌هایی آنها را بهم می‌پیوندد. درک همین ویژگی‌ها و مشخصات است که نحوه‌ی ارتباط و تبادل و تأثیرپذیری فرهنگ را روشن می‌سازد و روال و مبنای حرکتی هر فرهنگ ملی را در کلاف به هم تنیده‌ی فرهنگ‌های بشری حفظ می‌کند.

ارتباط و تبادل فرهنگ‌ها، اقتضای درونی آنهاست. هم رشد و گسترش هر فرهنگ در مجاورت فرهنگ‌های دیگر، به ادراک و رعایت این اقتضاها موکول است، و هم تحول و دگرگونی آن از همین اقتضاها مایه می‌گیرد. تاریخ بشر به اعتباری تاریخ روابط فرهنگی است. تاریخ تمدن‌های مجاور است. فرهنگ همیشه واگیر بوده است. هر جا که پدید آمده، در محیط‌های مجاور تأثیر نهاده است.

البته این مجاورت‌ها و روابط در گذشته به مراتب محدودتر از امروز بوده است. اما اصل مجاورت و رابطه و تبادل، همیشه برقرار و قطعی و مغتنم است. در گذشته مهاجرانی که با ساکنان قدیمی یک منطقه در می‌آمیخته‌اند، عاملی بوده‌اند که بنیاد بدعت‌ناپذیری و ترس از «نو» را در میان یک قوم دستخوش اغتشاش می‌کرده‌اند. امکان ترکیب جدیدی را

در روان‌شناسی قومی فراهم می‌آورده‌اند. ارزش‌ها و اجزای ضرور و بدیع را جابه‌جا و ارائه می‌کرده‌اند. تازه‌واردان پیش پندارهایی داشته‌اند که در شرایط متفاوتی میان‌شان رشد می‌کرده است. اینان به نوبه‌ی خود اقتصادی داشته‌اند که با مقتضیات محیط طبیعی و اجتماعی‌شان متناسب بوده است. نیازهایی احساس می‌کرده‌اند متفاوت با نیازهای ساکنان قدیمی که شاید می‌توانسته مکمل آن‌ها باشد. پس تقاضای تازه به همراه اعضای جدید، هم به جامعه راه می‌یافته و هم خواست‌های نو جامعه را تقویت می‌کرده است.

تازه‌واردان نهادها و باورهای خود را به همراه می‌آورده‌اند. مجموعه‌ی احکام و ارزش‌ها و آیین‌ها و تشریفات و رسومی که در محیط پیشین از ضرورت‌های زندگیشان محسوب می‌شده، لزوماً همانهایی نبوده که برای ساکنان خطه‌ی اشغال شده احترام انگیز بوده است. بدین سان دو نمونه‌ی رفتار، دو رشته‌ی نهاد. دو مجموعه‌ی عقاید، همچون دو رقیب در برابر یکدیگر قرار می‌گرفته است. این رقابت شاید به هر دو گروه می‌فهمانده است که ترک رفتار سنتی، که اجتناب‌ناپذیر می‌نموده، چندان هم پر مخاطره نیست. در همین برخوردها و کشمکش‌ها، آمیختگی‌ها و جابجایی‌ها و دگرگونی‌های متقابل آغاز می‌شده است.

این جابجایی و آمیختگی میان رسوم و رفتارها و باورهای گوناگون. چندان نیرومند بوده است که حتا ایزدان یک آیین را نیز به دیوان آیین دیگر، یا برعکس، تبدیل می‌کرده است. چنان که دیوان و اهریمنان در روایات ایرانی، زیر نفوذ و تأثیر اندیشه‌های گوناگون، بارها به رنگ‌های دیگر درآمده‌اند.(۱)

امروز که عصر پیچیده و گسترده‌ی ارتباط‌های همه جانبه است، مسأله‌ی مهاجرت و مجاورت و آمیختگی و تحول فرهنگی صورت و

معنای دیگری یافته است. رابطه‌ی فرهنگ‌ها در موقعیتی ویژه، و به آهنگی متفاوت صورت می‌پذیرد. همچنان که تحول و تبادل آنها نیز تابع همین موقعیت ویژه و آهنگ متفاوت است.

در این موقعیت و آهنگ، ظریف‌ترین و نیرومندترین دستاوردها، با سریع‌ترین و فراگیرترین امکانات، پیچیده‌ترین و هماهنگ‌ترین توانایی‌های بشری را به هم مرتبط کرده است. هر آن نیز انتظار می‌رود که با اختراع وسایل فنی تازه‌ای، کیفیت ارتباطات به مراتب متفاوت‌تر شود.

به همین سبب فرهنگ شناسان امروز از نوعی جهان‌گرایی یا جهان‌گری فرهنگی و «صنعت پرورش همگانی» و حتا جهانی شدن فرهنگ تا حد تحقق یک «ابر فرهنگ» سخن می‌گویند که رسانه‌ها به ویژه از طریق ماهواره‌ها حامل آنند. و در حال گسترش به همه‌ی جهان است.(۲)

از این راه انتظار می‌رود تنوعی شگرف در دل یک نظام متحدکننده پدید آید که در دراز مدت نمودار ظرفیت‌های بیکران تمدن معاصر است. اگرچه در کوتاه مدت نیز نگرانی‌ها و دل‌مشغولی‌های بیشماری را دامن می‌زند.

این‌گونه رابطه را می‌توان به رابطه‌ی گرایش‌های مختلف فرهنگی درون یک فرهنگ ملی تشبیه کرد. فرهنگ ملی در عین تجانس نهایی خود، در درون نامتجانس است. گرایش‌های گوناگونی دارد. زیرا در هر جامعه گروه‌بندی‌های مختلف با ارزش‌ها و ارزش‌گزاری‌های متفاوتی موجود است. در فرهنگ جهانی هم، گرایشی به یک تجانس کلی (البته در دراز مدت) دیده می‌شود که در دل خود از حضور گرایش‌های مختلف خبر می‌دهد. هر یک از این گرایش‌ها نمودار فرهنگی ملی است. رشد سریع و همه جانبه‌ی فرهنگ نو (و نه الزاماً فرهنگ غرب) در جهان،

عامل تحول و جابجایی فرهنگ‌های مختلف است. تفاهم فرهنگ‌های مختلف در عین تفاوتشان، سرنوشت نهایی دهکده‌ی جهانی فرهنگ است.

از این‌رو تحول فرهنگ‌های ملی، با توجه به توانایی‌ها و اقتضاهای فرهنگ جهانی، اتفاقی است که مدت‌هاست افتاده است و به نظر می‌رسد که بازگشت‌پذیر نیست. هرگونه مقابله با آن نیز به معنای دیوار کشیدن به دور خود، و محروم شدن از دستاوردها و توانایی‌های بشری است. البته این ارتباط گسترده و ناگزیر همچنان که نشان دهنده‌ی «تفاهم» فرهنگ‌هاست، باید حتی‌الامکان نمایانگر «تفاوت» آنها نیز باقی بماند. همین «تفاوت و تفاهم» است که می‌تواند صنعت پرورش همگانی را نیز به حفظ ارزش‌های گوناگون، در کنار تأیید ارزش‌های کلی و عام، رهنمون شود. اما نگرانی‌ها از آنجاست که اولاً تکنولوژی ارتباط در اختیار برخی فرهنگ‌های قدرتمندتر است. از این‌رو تأثیر آنها را بر این ارتباط نمی‌توان نادیده گرفت. پیداست که در رابطه نابرابر یا نامتوازن، فرهنگی بیشتر و فرهنگی کمتر در اختیار دیگران قرار می‌گیرد.

ثانیاً دل مشغولی‌ها هنگامی افزون می‌شود که پای برخی رسانه‌ها و سیاست‌های سلطه‌گر جهانی، یا سوداگری‌های مخرب و انحصارگرایانه هم به میان می‌آید. و فرهنگ بشری از جمله فرهنگ‌های ملی را دستخوش اهداف غیر فرهنگی به ویژه اهداف سیاسی و تجاری می‌کنند. تا جایی که بر خلاف کارکرد آنها بر اختلاف و برخورد و حتا نزاع‌شان نیز دامن می‌زند.(۳)

هدایتی که بنگاه‌های تجاری هیجان، خبر، هنر، مد، سرگرمی، سیاست و... در سراسر جهان بر عهده گرفته‌اند، به رغم امکاناتی که در اختیار عمومی می‌گذارد، در تخریب ارزش‌ها، همشکل شدن افکار

عمومی، ایجاد هیجان مصنوعی، اشاعه عرف تبلیغاتی، دامن زدن به ابتذال و پوچی و پوچ‌انگاری و... نیز مؤثر است. پیداست که اگر مؤسسات فرهنگی ملی و بین‌المللی با اهداف آموزشی و پرورشی، به ایجاد نظام عظیمی از رسانه‌های همگانی، یاری می‌رساندند و تکنولوژی ارتباط در اختیار تمام فرهنگ‌ها قرار می‌گرفت، نتیجه‌ی این «پرورش همگانی» با آنچه هم اکنون به رهبری بنگاه‌های تجاری- خبری- تبلیغی انحصاری پدید آمده است، متفاوت می‌شد. اما اکنون هم امکانات بشری در غلبه بر دشواری‌ها و در جهت سامان یافتن زندگی بهتر به همه سوی جهان منتقل می‌شود، و هم نابسامانی‌های اجتماعی و بحران‌های ارزشی و غیره، که نتیجه‌ی سیاست‌های سلطه جویانه و منافع اقتصادی انحصارطلبانه است، بر همه جا تأثیر می‌گذارد. به هر حال در این اوضاع هم دستاوردهای فرهنگی معاصر همگانی می‌شود، و هم به ارزش‌های فرهنگی ملی آسیب می‌رسد. همین بحران‌ها و آسیب‌هاست که بسیاری از فرهنگ‌ها و جامعه‌های پیرامونی را به چاره‌جویی واداشته است. و پیش از هر چیز از گسترش ارتباطات به وحشت افکنده است.

این چاره‌جویی‌ها از یک سو متوجه حفظ ارزشهای ملی است. و از سوی دیگر نگران اشاعه‌ی ارزش‌ها یا ضد ارزش‌هایی است که از سوی نهادهای تبلیغی و تهییجی سراسری تحمیل می‌شود.

نزدیک به صد سال است که فرهنگ ملی ما، با ضرورت دوسویه‌ی «تفاهم و تفاوت» درگیر شده است. از یک سو در پی تجهیز به تجربه‌ها و توانایی‌های بشری است، و از سوی دیگر، در اندیشه‌ی حفظ تشخص و غنای تجربی خویش است.

در این صد ساله هم از محدودیت‌های فرهنگ دیرینه و سنتی خود

باخبر شده و در رنج بوده‌ایم، و هم از امکانات و مقدورات فرهنگ جهانی به شوق می‌آمده‌ایم. همه‌ی تلاش و کوشش و اندیشه و مبارزه‌مان نیز بر سراین بوده است که استقلال ملی خود را در عرصه‌ی پیچیده و گسترده‌ی ارتباط‌ها پاس داریم. در هر دوره نیز گرایش‌هایی در الویت قرار می‌گرفته است و ما را به‌گونه‌ای از رابطه فرا می‌خوانده است، تا این مهم عملی شود.

از دوران مشروطه تاکنون متاسفانه هنوز قادر نشده‌ایم به این خواست ملی خود جامه‌ی عمل بپوشانیم. هر زمان که طرحی درافکنده‌ایم با دشواری‌ها، نارسایی‌ها، انحراف‌ها و عوامل گوناگون بازدارنده‌ی داخلی و خارجی مواجه شده‌ایم. انگار هر چه فرهنگ جهانی نیرومندتر شده، ما ناتوان‌تر شده‌ایم. نه تفاوت‌مان را به درستی حفظ کرده‌ایم و نه به تفاهمی اصولی دست یافته‌ایم. نه به صورت قدیم خود باقی مانده‌ایم، و نه به شکل جدید دنیا درآمده‌ایم. حاصل وجودی‌مان تلفیقی بوده است از آنجا و اینجا. ازگذشته‌ی خود و اکنون دیگران. از سنت و نو. در حقیقت تلفیقی از نه آنجا و نه اینجا. چیزی مانند شتر گاو پلنگ، که ناهمسازی و ناسازگاری از ریخت و قیافه‌اش می‌بارد. داد می‌زند که قامتی ناساز و بی‌اندام است.

این تلفیق که از کنار هم گذاشته شدن عوامل کاملاً نامتجانس و ناهمخوان و ناهمزمان خبر می‌دهد، همواره گروه یا گرایشی را در رنج می‌داشته است. سیاست‌های فرهنگی مختلف نیز در جهت حل یا تعدیل یا پوشاندن مشکل بارها و بارها مطرح شده است. اما هنوز هم به رغم گسترش و استمرار ماجرا بر سر خط آغازیم.

نگاهی به زندگی روزمره‌ی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، و عرف و عادات و رسوم و اخلاق و منش‌ها و روش‌هامان نشان می‌دهد که هم در

زندگی فردی، و هم در زندگی اجتماعی، گرفتار این دوگانگی و آمیختگی ارزش‌هاییم. این آمیختگی اکنون یک واقعیت تاریخی است. هرگونه تلاش برای درمان عارضه‌هایش نیز نمی‌تواند اصل آن را نادیده انگارد. با اراده‌گرایی در پی حفظ صورت ناب یک گرایش برآید. در این صد ساله دوگونه‌ی بسیار مشخص و متفاوت فرهنگی، ذات کلی و حرکت ملی ما را معین می‌کرده است. دو گرایش متفاوت یا متخالف، باری به هر جهت در دل هم و همراه هم، یا در کنار هم تداوم یافته‌اند. به همزیستی دشوار خود ادامه داده‌اند. گاه بر سر ستیز با هم بوده‌اند، وگاه با درک آشتی ناگزیر، در پی تحمل هم برآمده‌اند.

اما در این گرفتاری یک مسأله تقریباً قابل توجه و تشخیص است. و آن فرق میان فرهنگ و سیاست، و اقتضاها و سلوک این دو، در برخورد با ارزش‌هاست. یعنی فرق میان روش برخورد دو فرهنگ با هم، و روش برخورد سیاست‌هایی که در این صد ساله بر روابط و شیوه‌ی تبادل و سلوک این دو فرهنگ مسلط شده یا آن را متأثر می‌کرده است:

۱ـ برخورد دو فرهنگ در کل جامعه و زندگی فعال اجتماعی، بنا به ضرورت و نیاز اجتماعی و تاریخی و... بر اساس تبادل ارزش‌ها و روش‌ها و ابزارها و توانایی‌ها و گزینش متناسب با رشد و اعتلای زندگی بوده است. به همین سبب نیز اگر چه این دو گرایش از لحاظ تاریخی ناهمزمانند، از هم جدا نمانده‌اند. هرچند به ترکیب مطلوب و نرسیده‌اند، به هم ممزوج شده‌اند. حتا می‌توان گفت تا حدودی به حضور هم عادت کرده‌اند. یکی تبلور گذشته‌ی ما بوده است، دیگری چشم‌انداز و انتظاری از اکنون‌مان. هیچ خط فارقی یکباره آنها را از یک جای معین و دلخواه برش نزده و از هم بر حذر نداشته است. برخی از ناهماهنگی‌ها و نارسایی‌های دوگرایش در حال تعدیل بوده است. آنچه باید محدود یا

وانهاده می‌شده، محدود و وانهاده شده است. حاملان اصلی فرهنگ که مردمند، به تجربه و عمل و به تدریج و به اقتضای بقا و اعتلای زندگی، هر آنچه را ضرور و ناگزیر می‌یافته‌اند بر می‌گزیده‌اند. خواه از این گرایش، و خواه از آن گرایش. کم نیست ارزش‌هایی که در سابقه و سنت فرهنگی ما وجود نداشته، اما از گرایش جدید اخذ شده است. و ملکه‌ی ذهن‌ها و رفتارها و عملکردها و آرزوها و آرمان‌ها و اندیشه‌ها شده است. به صورت تجربه‌ی شخصی و روش زندگی عمومی و روان‌شناسی اجتماعی در آمده است.

در این تبادل، گاه دو طیف فرهنگی فقط از لحاظ صوری مجزا می‌نموده‌اند. وگرنه غالباً بخش‌های متعلق به هر طیف، از مشخصات طیف دیگر نیز بهره‌ور بوده است. برخی از اجزای هر یک، در اجزای عرفی و اخلاقی و ارزشی افراد جامعه مشترکاً متجلی بوده است. گویی دو گرایش در عین تضاد، در درون زندگی و افراد به هم می‌گراییده‌اند. و در کنش‌ها و روش‌های فردی و اجتماعی زندگی با هم و در کنار هم متجلی می‌شده‌اند. از این رو نمی‌توان گروه‌ها و افراد جامعه را به طور دربست به یک طیف منسوب کرد، و از تأثیر طیف دیگر جدا انگاشت. اگرچه بخشی از سنتی‌ترین افراد یا گروه‌های اجتماعی هنوز به طور عمده، یا در بخش عمده‌ای از سلوک خود در گرو گرایش قدیمند. همچنان که بخشی از متجددترین افراد یا گروه‌های اجتماعی نیز به طور اساسی و عمده‌ای از ریشه‌های ارزشی ملی و فرهنگی ایرانی جدا افتاده، و سر تا پا به اخذ تمدن فرنگی گراییده‌اند.

۲ـ اما مشکل سیاست‌ها در این صد ساله، این بوده است که غالباً با اقتضا و کارکرد فرهنگ هماهنگ نبوده‌اند. طرح و برنامه‌ی خود را، که اساساً مبتنی بر منافع بخشی از جامعه بوده است، به کل فرهنگ نسبت

می‌داده‌اند، یا که بر سمت‌گیری آن تحمیل می‌کرده‌اند. یا می‌خواسته‌اند روند تبدیل فرهنگ قدیم را به فرهنگ جدید تسریع کنند، و یا می‌کوشیده‌اند فرهنگ قدیم را از حیطه‌ی تأثیر فرهنگ جدید برکنار دارند. می‌خواسته‌اند یکباره و اراده‌گرایانه یک رفتار یا ارزش یا رسم و... را جایگزین رفتار یا ارزش یا رسم قدیم کنند. با بخشنامه‌ای ارزش قدیم را ممنوع کنند، و ارزش جدید را رواج دهند، و یا برعکس با تکیه و تأکید بر ارزش یا رفتار یا رسم قدیم، به جنگ رفتارها و پندارها و گفتارهای جدید فراخوانند. و اساساً به جدال فرهنگ‌ها و رفتارهای مبتنی بر آنها دامن زنند.

یک سویه برخورد کردن با موجودیت آمیخته‌ی فرهنگ معاصر، بارها سبب دشواریها و گرفتاریهای مضاعف شده است. این یک سویه برخورد کردن‌ها، غالباً یا بر «حذف» بخشی از فرهنگ و ارزش‌ها مبتنی بوده است، و یا بر «تحمیل» یک روش و منش اجتماعی و عرفی و عقیدتی و سیاسی و... متکی می‌شده است. پیداست که نه سیاست «حذف» با کارکرد فرهنگ همخوان است و نه سیاست تحمیل. به همین سبب نیز در همین یکصد ساله، بارها شاهد مقاومت مردم و ارزش‌ها و نهادهای فرهنگی جامعه در برابر آنها بوده‌ایم.

حذف و تحمیل حاصلی جز تخریب، محدودیت، تضعیف فرهنگی، بحران و ستیز و... نداشته است. مختصات و مشخصات فرهنگ ملی، نه با تحمیل یک عقیده و مسلک و عرف و سیاست و اخلاق و رفتار و... در یک دوره‌ی کوتاه، از میان می‌رود، و نه با اتخاذ چنین روش‌ها و گرایش‌ها و سیاست‌هایی پدید می‌آید. تعدیل یا تحول مشخصات و مختصات فرهنگی هم تدریجی و بطئی است و هم در مجاورتی مستمر و مداوم میسر است. حتا برخی از حقایق دنیای معاصر نشان می‌دهد که

فرهنگ‌های ملی در شرایط ناسازگار مستمر نیز به حضور و هستی خود ادامه داده‌اند. چنان که هفتاد سال حکومت شوروی، مسأله‌ی ملیت‌ها را همچنان به صورت یک معضل قابل بررسی، از آغاز قرن به پایان قرن انتقال داد.

این واقعه نشان داد که به رغم امکانات صنعتی و برنامه‌های توسعه، و تأکیدهای مستمر تبلیغی و عقیدتی، و اشاعه‌ی عرف متحدالشکل، و تأکید سیاسی بر تحقق فرهنگی یکپارچه، باز هم بسیاری از مختصات و مشخصات قومی و فرهنگی این ملیت‌ها، همچنان متفاوت باقی مانده است. یا دست کم چنانکه انتظار می‌رفته دگرگون نشده است.

تاریخ فرهنگی سرزمین خود ما نیز نشان داده است که هم زبان و موجودیت فرهنگی ما در تحمیل‌ها و تهاجم‌های گوناگون هزار ساله برقرار مانده است، و هم بارها اقوام مهاجم، که به ویژه از فرهنگ فروتری برخوردار بوده‌اند، به دستاوردها و توانایی‌های فرهنگی ما گرویده‌اند. همچنان که مختصات و مشخصات اقوام مهاجم نیز غالباً به رنگ و بوی فرهنگ ملی ما در می‌آمده است. از این رو به رغم سیاست‌ها و برنامه‌های حذف و تحمیل و تبلیغ و تهدید، می‌توان گفت تحول و تعدیل متقابل فرهنگ‌ها:

اولاً به زمان و مجاورت طولانی نیازمند بوده است.

ثانیاً به نیازهای مستمر و ضرورت‌های بنیادی موکول می‌شده است.

ثالثاً در شرایط یاد شده نیز هرگونه تحولی در گرو آزادی انتخاب و تبادل بوده است.

رابعاً مختصات و مشخصات فرهنگ‌های ضعیف معمولاً به فرهنگ‌های قوی می‌گراییده است.

پس کارکرد فرهنگ، تفاهم در تفاوت‌هاست. حال آن که سیاست غالباً یا

به تحمیل گراییده است، یا به حذف که نتیجه‌ی هر دو، نبرد و ستیز مطابق شرایط تحمیل یا حذف است. از این رو هم سیاست‌ها و سیاست‌گزاری‌های ناساز با فرهنگ در داخل یک جامعه، فرهنگ را تحت تأثیر آثار منفی خود قرار می‌دهد، و هم سیاست‌های خارج از جامعه که بدان مربوط می‌شود.

در حقیقت ممکن است دو نیروی درون و بیرون که گاه مخالف و حتا خصم هم نیز هستند، به نامتعادل کردن و عقب ماندن و ناتوان شدن فرهنگ ملی بگرایند. یا به تعبیری که رایج شده است بر آن «هجوم» برند، و ناتوانش کنند.

پیداست که چنین تهاجمی غالباً از سر منافعی است که مبنای این گونه سیاست‌ها و سیاست‌گزاری‌هاست. اگرچه ندانم کاری و نادانستگی و اشتباه نیز گاه در ماجرا دخالت دارد.

سیاست‌های بیرون یا جهانی طبعاً منافع خود را می‌جویند. به اشاعه‌ی هر چه مصلحت‌شان باشد می‌پردازند. در پی یافتن جای پای محکم‌تری هستند. از این رو تنها سیاست‌های درون یا ملی می‌تواند از میزان تأثیرهای منفی آنها بکاهد، یا آنها را خنثی کند. حال اگر سیاست‌های درون با رعایت کلیت فرهنگی جامعه اتخاذ نشود، و منافع گروه یا بخشی از جامعه را در اولویت قرار دهد، و فضا و امکانات را برای تمام اجزای متفاوت جامعه فراهم نکند، قطعاً زمینه را برای ناتوان کردن درون و آسیب‌پذیری یا حتا عقیم شدن فرهنگ ملی مساعد می‌کند. و به سیاست‌های جهانی امکان می‌دهد که استقلال فرهنگی جامعه را دستخوش اهداف خود کند.

پس «تهاجم» بر فرهنگ امری صرفاً بیرونی نیست. بل‌که روندی دوسویه است. تا آنچه در درون می‌گذرد، با بیرون هماهنگ شود. یا آنچه

از بیرون می‌رسد، در درون نشت و نفوذ کند.

بدیهی است در دوران‌های گذشته که تهاجم صرفاً به صورت نظامی و اشغال قهرآمیز متجلی بود، گروه دشمن با یاری ستون پنجمش که پنهانی در درون عمل می‌کرد، می‌توانست خللی در درون ایجاد کند، و روزنه‌ای برای نفوذ و تسلط بیابد. اما امروز که روابط در ابعاد گوناگون اقتصادی، سیاسی، فنی، صنعتی، علمی، اجتماعی، خبری، تبلیغی و... برقرار است، نمی‌توان مشکل تسلط فرهنگ بیگانه را به یک گروه اندک، و به اصطلاح «ستون پنجم» نسبت داد؛ و خود را خلاص کرد. بل‌که برای درک تهاجم و چاره‌جویی برای حفظ استقلال و تفاهم فرهنگی، باید به درستی و همه جانبه به تفحص پرداخت، و دریافت که میان درون و بیرون، در تمام عرصه‌ها و سطوح زندگی فردی و اجتماعی، چگونه مناسباتی برقرار است. به ویژه باید دید در عرصه‌ی سیاست‌گزاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های «توسعه ملی» چه گرایشی مسلط است. و فرهنگ ما در مجموع به کجا می‌رود.

یکی از مهمترین مسایلی که در تبادل نظر عمومی و مشارکت آزاد همگانی باید روشن شود، «حوزه‌ی تهاجم» و «عوامل مهاجم» است. مبهم ماندن این حوزه، و معرفی نشدن تمامی عوامل، سبب خواهد شد که چاره‌جویی فرهنگی و توسعه‌ی ملی دچار مشکل شود. اما متأسفانه آنچه در فریاد و خروش یا حتا دلسوزی‌های اخیر، بیش از هر چیز رخ نموده است همین ابهام در حوزه و عوامل «تهاجم» است. به نظر من دو نوع گرایش و سیاست دانسته یا ندانسته، در این ابهام دخیلند. و من اکنون به توصیف و تبیین تفصیلی این دو می‌پردازم.

نخست گرایش یا سیاستی که خواسته یا ناخواسته، بعضی عرصه‌ها و

عوامل تهاجم را از حوزه‌ی دید و بررسی دور نگه می‌دارد. یا می‌توان گفت حاصل عملکرد و سیاست‌گزاری و برنامه ریزی‌اش، به چنین وضعیتی می‌انجامد.

این گرایش اساساً در مسأله‌ی برنامه‌ریزی برای توسعه‌ی ملی نمودار و متبلور شده است. از این دیدگاه «توسعه» دربست در گرو اقتصاد، و متمرکز بر توسعه‌ی مادی است. شاخص آن هم درآمد ناخالص ملی سرانه است. از اجزایش هم خصوصی سازی، جلب سرمایه‌های داخلی و خارجی، هماهنگی با بازار آزاد جهانی است. یعنی «سیاست‌های تعدیل اقتصادی یا ساختاری» که اساس هر برنامه‌ای شده است. و چنان‌که می‌دانیم «تعدیل» در عرف جهانی اقتصاد، مضمون و مفهوم مشخصی دارد. و هم اکنون بسیاری از کشورهای در حال توسعه، به توصیه‌ی نظریه پردازان بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول و... بر همین گرایش می‌روند. تا در تقسیم بین‌المللی مشارکت کنند. و در بازار جهانی ادغام شوند.

اما درمقابل این روش توسعه، نظریه‌پردازان «توسعه‌ی ملی» قرار دارند، که معتقدند مردم، هم وسیله‌ی توسعه‌ی اقتصادی‌اند،و هم هدف آن. پس دخالت و رعایت سرمایه‌ی انسانی در امر توسعه یک اصل ناگزیر است. یعنی عوامل توسعه را همواره به صورت مجموع سرمایه‌ی مادی و سرمایه‌ی انسانی باید دریافت.

نظریه‌ی «توسعه‌ی انسانی» به این معنی است که اصل و کلید پیروزی در توسعه، تربیت انسان‌های نو است. توسعه‌ی انسانی در گرو امکانات نوسازی انسانی است. این امکانات از دولت و دستگاه اداری شروع می‌شود و به نهادها و احزاب و رسانه‌های گروهی و محیط‌های شهری و کاری و اقتصادی و سیاسی و مذهبی و غیره ادامه می‌یابد. که در میان آنها

آموزش و بسط تفکر انتقادی و آزادی مشارکت همگانی نقش نخست را بر عهده دارد.

در حقیقت توسعه‌ی انسانی به معنای آمادگی برای تجربیات تازه، نگرش‌ها، ارزشها، تفکر انتقادی، استعداد برای نوآوری، مشارکت، آزاداندیشی، رعایت حیثیت انسانی و اعتقاد به عدالت اجتماعی است.

به همین سبب هم یکی از شاخص‌های توسعه‌ی ملی را «مدیریت مبتنی بر مشارکت» اعلام کرده‌اند. حال آنکه آنچه در توسعه‌ی معطوف به سیاست‌های تعدیل مشهود است، «مدیریت پدرانه» است که نشان بی‌اعتقادی به توسعه‌ی انسانی است. زیرا نزدیک‌ترین وجه به مدیریت استبدادی است. و متأسفانه به وسیله‌ی برخی از کارشناسان داخلی و خارجی، تنها وجه متناسب با هویت و فرهنگ به اصطلاح «جمع‌گرا» و «شرقی» و «با تحمل» ما قلمداد می‌شود! پیداست که «توسعه‌ی مادی» با این نوع «مدیریت»، بر فرض توفیق، از تبعات فرهنگی سرمایه‌داری جهانی بر کنار نخواهد ماند. زیرا ارزش‌های فرهنگی در دوران توسعه تغییر می‌کند. و به همان نوعی می‌گراید که در برنامه‌ی توسعه در نظر گرفته شده است. جهانی شدن سرمایه در دوران اخیر، خواه ناخواه از جهانی شدن فرهنگ سرمایه‌داری جدا نیست.از این رو هیچ فرهنگ ملی نمی‌تواند خود را از بازتاب‌های این فرهنگ به دور دارد. مگر آنکه هر گونه ارتباط و تبادل با آن را به هدایت خود، و به اقتضای هستی اجتماعی خود، و ضرورت‌های زندگی ملی و توسعه‌ی انسانی و فرهنگی خود تعیین و برقرار کند. نه آنکه خود صرفاً در راستا و اقتضای آن گام بردارد.

من البته فرهنگ سرمایه‌داری را با آنچه رسانه‌های تبلیغی و تجاری و خبری و تفریحاتی و سیاسی غرب اشاعه می‌دهند، یکی قلمداد نمی‌کنم. انحطاط و ابتذال و سیاست‌هایی که در برنامه‌ی بنگاه‌های ارتباطی و

روابط سیاسی مشهود است، تنها نشان برداشت ویژه‌ای از گرایش و روش و منش این فرهنگ است، نه تمام آن. ضمن اینکه بسیاری از رفتارها و پندارهایی که بنا به آداب و رسوم و ضابطه‌های اخلاقی ما و جامعه‌های مثل ما «مبتذل»، «فاسد» و «مخرب» تلقی می‌شود، در آن سوی جهان «تابو» نیست. یا توجه ویژه‌ای را برنمی‌انگیزد. با این همه در صورتی هم که این گونه رفتارها و پندارها و روش‌ها و... ذاتی آن فرهنگ باشد، پیش از همه باید به گرایش وسیاستی هشدار داد که «توسعه‌ی ملی» را به همراهی بی‌قید و شرط با بازار جهانی تعبیر می‌کند. و قطعاً با ادغام در این بازار از ملزومات و تبعات آن برکنار نخواهد ماند.

اما به نظر می‌رسد که مشکلات حاصل از این نوع «توسعه»، بنیادی‌تر از اینهاست. حقیقت این است که هم اکنون اقتصاد کشورهای عقب افتاده یا در حال توسعه، به ویژه اقتصاد آنهایی که تک محصولی است، و مثل ما مثلاً بر «نفت» متکی است، نقش بس ناچیزی در اقتصاد جهانی بازی می‌کند. ضمن اینکه سهمی که به اقتصاد این کشورها داده شده است، به اقتضای تصمیم و برنامه و واقعیت آن سوست.

هم اکنون سهم بسیار ناچیز تجاری جهان سوم یا جنوب، در بازار جهانی، با سقوط صادراتی آنها مشخص می‌شود و بنا به آمارهای موجود، حدود نصف کل صادرات فرآورده‌های ساخته شده در جهان سوم نیز حاصل چند کشور به اصطلاح نو صنعتی و نو توسعه یافته در آسیا، چون کره‌ی جنوبی، تایوان، سنگاپور، هنگ کنگ (گروه NIC) است و چون کل صادرات فرآورده‌های ساخته شده‌ی این کشورها نیز درصد ناچیزی از صادرات جهانی است. معلوم است که دیگر کشورها در این نظام چه محلی از اعراب دارند.

پس تقسیم بین‌المللی کار در مورد این گونه کشورها به معنای آن است

که هر چه بیشتر به واردات خود وابسته‌تر شوند. و در مقابل اگر هم محصول صادراتی‌شان مثل نفت و دیگر مواد خام دوام داشته باشد، تابع نوسانات بازار جهانی بماند. و با نابسامانی‌های حاصل از کاهش هرازگاهی قیمت این مواد به ویژه نفت، بر میزان بدهی‌هایشان افزوده شود. و از این راه هر برنامه‌ی توسعه و سیاست و سیاست‌گزاری و مدیریت و آموزش و رفتار و محیط زیست و تخصص و سازمان کار و منابع انسانی و غیره‌شان به تابعی از متغیر بیرون تبدیل شود.

از سویی سرازیر شدن واردات و مواد ساخته شده به این کشورها، با اشاعه و تسلط الگوهای مصرف همراه است. پسندهای مصرفی کشورهای سازنده اشاعه می‌یابد. و کم‌کم به وحدت رویه می‌گراید. به ویژه که نقش رسانه‌های همگانی برای ترغیب آنان به کالاهای صادر شده، روز به روز در حال افزایش است. «توسعه‌ی مصرف» از تسلط الگوی مصرف تفکیک‌ناپذیر است. و پیش از هر چیز سازمان کار و رفتار و پندار داخلی را هدایت می‌کند.

در چنین وضعی خواه ناخواه مد و پسند و الگوی مصرف، با اقتضاها و ایجاب‌های بازار هماهنگ می‌شود. حال اگر یقه‌ی پیراهنی را بنا به اصطلاح رایج «ختنه» کنند، یا کراوات را مکروه بدارند، در اصل دوخت پوشاک که مطابق بورداها و الگوهای پاریس و بن و لندن و... است تفاوتی ایجاد نمی‌شود. بل‌که پسندهای متحدالشکل ناگزیری اشاعه می‌یابد که مثلاً امروز در لباس اسپرتی متجلی است که در سرتاسر آسیا به تبع از «شلوار لی» و «کاپشن» پوشی همگانی رایج شده است.

استفاده از ابزارها و وسایل منزل به ترویج نوع غذاهایی می‌انجامد که جای غذاهای معمول سنتی را می‌گیرد. حتا ذائقه‌های عادت کرده به فرآورده‌های خاص، تولید نوشابه و کره و پنیر و روغن و شکلات و پفک و

چای و برنج و گوشت و حتا میوه را نیز فرو می‌کاهد. و به ورشکستگی تولید داخلی یاری می‌کند. و در بهترین حالت امکانات کشاورزی را به باغات «کیوی»، «موز» و کم‌کم «آواکادو» و غیره می‌سپارد.

همین روند در هر عرصه‌ی دیگر نیز برقرار می‌شود. از وسایل نقلیه تا کاغذ و مواد و ابزار نشر. از لوازم برقی تا سنگ روکار بناها و وسایل سفت کاری و نازک کاری ساختمان‌ها. به گونه‌ای که مثلاً آجری کردن نمای برخی از ساختمان‌ها، که درونشان سر تا پا مطابق طرح و الگوی معماری و لوازم خارجی است، تنها ناآگاهان را گول می‌زند، یا ظاهرسازان و گول‌زنندگان مردم را دستمایه‌ای فراهم می‌کند تا از بقای الگوهای ملی معماری سخن گویند.

در چنین موقعیتی همه چیز در گرو ساز و کار بازار خواهد بود. از آموزش دبستان تا دانشگاه، از مطبوعات تا محیط زیست. ساز و کار بازار هم در رابطه‌ی تجاری دلالی و یک سویه با بیرون تعبیر می‌شود که چوب حراج را بر سر هرچه در این سرزمین قابل فروش است می‌زند. و تا ایجاد یک بندر یا منطقه‌ی تجاری آزاد ادامه می‌یابد به وسعت یک میلیون و ششصد و چهل و هشت هزار کیلومتر مربع. آن هم بی آنکه دعوت سرمایه‌های خصوصی، کوچکترین رمقی به تولید داخلی ببخشد. با این قرار بر فرض محال هم که در یکی دو دهه‌ی آتی به «رشد» مطلوب اقتصادی دست یابیم، قطعاً فرهنگمان بوی الرحمن خواهد گرفت. حال با چنین چشم‌اندازی که برای این گونه «توسعه» می‌توان تصور کرد، و این تصور تنها گوشه‌ای از واقع‌بینی و واقعیت است، حوزه‌ی «تهاجم» را چگونه باید ترسیم کرد؟ عوامل تهاجم را کجا باید جست؟ و چگونه باید به چاره‌اندیشی پرداخت؟

اما گرایش و سیاست دوم، به جای پرهیز از ترسیم و تجسم حوزه و عوامل تهاجم، می‌کوشد یکی دو عامل معین را به عنوان مهاجم بشناساند و کل تهاجم رانیز در حوزه‌ی عمل همین یکی دو عامل ارزیابی و نفی کند.

این گرایش که غالباً از موضعی سنتی بر بخشی از مظاهر اندیشگی و اخلاقی «نو» و پسندها و رفتارهای عرفی و جلوه‌های هنری و ادبی و مانورهای تجمل و... می‌تازد، هرگونه اندیشه‌ی متفاوت با خود را نیز با همین ظواهر و مظاهر رد و نفی می‌کند.

مشخصه‌ی این گرایش اتکا و تأکید بر ارزش‌های خودی و هویت گذشته است. منتهی خود را با تمام گذشته‌ی ما نیز همراه و همنام و هماهنگ نمی‌داند. بل‌که تنها بر آنچه که تبلور اعتقادی جامعه بوده است متکی است. و بر ارزشهای ثابت و مطلق و باورهای ایمانی و پذیرش‌های درونی و تعبدی استوار است. تأکید بر این مواضع نیز چندان است که غالباً از ارزیابی تأثیر سیاست‌گزاری‌ها و عملکردهای گرایش نخست باز می‌ماند. و اگر نگوییم در پی چشم‌پوشی مصلحت‌آمیز از آنهاست، دست کم باید گفت از میزان تأثیر آنها غافل است.

به همین سبب نیز کل امکانات ارتباطی جهانی را در تمام اجزای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فن‌شناختی، علمی، خبری و... به یک سو نهاده است، و هجوم گسترده‌ی سرمایه‌داری جهانی را از هر در و دروازه نادیده می‌گیرد. و خود را متمرکز می‌کند بر دو عامل بیرونی و درونی در حوزه‌ی آموزشی و تبلیغی و هنری.

اکنون مهمترین مشغله‌ی ذهنی‌اش در برابر بیرون «ماهواره» است. همچنان که در گذشته «ویدیو» بود، و از همین منظر بود که گاه با شعارهایی از این قبیل بر در و دیوار مواجه می‌شدیم که «ویدیو مخرب‌تر است یا بمب اتم؟».

اما نگاهش در درون متمرکز است بر بخشی از فعالیت قلمی و هنری و ادبی دسته‌ای از اهالی فرهنگ این سرزمین. و مسأله را چنان مطرح می‌کند که انگار جهان تنها از مجرای اندیشه‌ی به اصطلاح آلوده‌ی همین یک دو عامل به درون جامعه رسوخ می‌کند. گاه حتا همین مسأله را چندان خاص می‌کند که نظرش بر چند کتاب و نشریه معطوف می‌ماند، که با تیراژ مختصر از سوی گروهی به اصطلاح «دگراندیش» منتشر می‌شود. پس با تمام امکانات انتشاراتی و خبری و تبلیغی و ترویجی خود جامعه را از خطر تهاجم اینان برحذر می‌دارد. و در «حذف» آنان می‌کوشد. حال آنکه با توجه به تیراژ اندک این چند نشریه و کتاب در جامعه‌ی شصت میلیونی ما، آدم از این همه تأکید و هشدار و زنهار هم به شگفتی دچار می‌شود، و هم به شک می‌افتد. این در حالی است که اگر سرانه‌ی تیراژ کتاب‌های منتشر در سال ما، با سرانه‌ی تیراژ کتاب در کشورهای عقب افتاده‌ای مثل امارات عربی نیز مقایسه شود موجب شرمساری است.

آنچه از کارکرد و مشخصات دو گرایش یاد شده بر می‌آید حساسیت هر دو در برابر تفاوت‌های فرهنگی است. هر دو، فرهنگ را یک کاسه و به نوع «خود» می‌طلبند. منتهی به جای تفاهم از راه تفکر انتقادی، یکی به «حذف» می‌گراید، و دیگری در پی «خنثی‌سازی» گرایش‌های غیر خود است.

تجلی بارز این اشتراک هنگامی است که هر دو گرایش با اهل اندیشه و نیروهای فکری جامعه روبه رو می‌شوند، از جمله با روشنفکران. و هر یک به اقتضای خود به گونه‌ای عمل می‌کند. یکی تنها کارکرد «انتقادی» چنین موجوداتی را برنمی‌تابد. اما فکر و تخصص‌شان را لازم دارد، و در خدمت خود می‌خواهد. به همین سبب به جذب کارشناسایی می‌اندیشد

که در روند عادی شدن اوضاع، آهسته بیایند و آهسته بروند که گربه شاخشان نزند.

اما دیگری اصلاً اعتمادی به این گروه ندارد. و حذف و نفی آنان را مناسب‌تر می‌داند، و خود را خلاص می‌کند.

پیداست که نه سیاست «حذف» در راستای اعتلای فرهنگ ملی است، و نه سیاست «خنثی‌سازی». کوشش برای حذف و طرد و نفی بخشی از فرهنگ، در همین چند ساله سبب شده است که بسیاری از تجربه‌ها دوباره تجربه شود. بسیاری از راه‌های رفته دوباره پیموده شود. بسیاری از کارهای انجام شده دوباره انجام شود. تازه نه تنها جامعه به اندازه‌های پیشین در برخی از عرصه‌ها دست نیافته، که از نتایج فرهنگی و تجانس نهایی نیز محروم مانده است.

سیاست‌های حذف هیچ حاصل فرهنگی مطلوبی نداشته است. تنها نتیجه‌اش سلب امنیت از اندیشیدن و اندیشمندان، بوده است. ضمن اینکه به رغم تمام تلاش‌ها و تمهیدات، باز هم چنان که انتظار می‌رفته، توفیقی حاصل نکرده است. و حذف کامل صورت نپذیرفته است. زیرا نمی‌توانسته صورت پذیرد. به هر کجای جهان نیز بنگریم، همیشه در کنار یا به موازات فرهنگ رسمی و گرایش حاکم، فرهنگ دیگری اشاعه و یا تداوم یافته است که بر فرهنگ رسمی نیز تأثیر نهاده است.

اما «خنثی‌سازی» اندیشه و اندیشه‌ورزان نیز نه تنها چاره ساز نیست که توسعه‌ی انسانی را هم با شکست مواجه می‌کند. جامعه را در مقابله با «تهاجم» همه جانبه‌ی سیاست‌ها و تبلیغات و گرایش‌ها و منش‌ها و روش‌های بیگانه تضعیف می‌کند. و از همه بدتر اصل «تفاهم» و «تفاوت» فرهنگی را از میان می‌برد.

اما آنچه به راستی جلو تهاجم را می‌گیرد، همانا گذار از طرز تفکر و عمل تعصب‌آمیز و بازدارنده، به طرز تفکر و عمل آزادمنشانه و انتقادی است.

توسعه‌ی فرهنگی حاصل آموزش و روش و اندیشه‌ی انتقادی است. این تنها آموزشی است که گذر از ساده نگری و پذیرش بی‌چون و چرا به ژرف نگری و انتخاب آزادانه را تسهیل می‌کند. توانایی انسان را برای درک مسایل زمانه وسعت می‌بخشد.

مردم باید برای مقاومت در برابر قدرت‌های تأثیرگذار هیجانی و عاطفی و احساساتی، که همه چیز را بی‌تعمق و تأمل به پذیرش نزدیک می‌کند، آماده شوند. فرهنگ جامعه را نه می‌توان بر احساس و هیجان استوار کرد، و نه می‌توان با احساس و هیجان صیانت کرد.

هرگونه طفره رفتن از این ضرورت‌ها، خواه ناخواه، جوی غیر عقلانی را دامن می‌زند. و طبعاً گروههای اجتماعی رادر اتخاذ مواضعی فرقه‌گرایانه تشویق و تشجیع می‌کند. البته با تشجیع و تهییج و تشویق می‌توان مردم را به تأیید یک نظر برانگیخت. اما نمی‌توان آنان را به تحلیل و شناخت آن نزدیک کرد. از این رو سیاست‌های فرهنگی باید وسیله‌ی تشویق و ترغیب مردم به تفکر انتقادی باشد. نه آنکه آنان را در ساده نگری‌شان تقویت کند. تا در نتیجه همچون مهره‌هایی در خدمت زندگی نامعقول درآیند. البته این روال و روش بسیاری از سیاست‌های قیم‌مآبانه در جامعه‌های توده‌وار در هر کجای جهان بوده است که هرگاه به مردم و انتظاراتشان در جهت تأیید برنامه‌ها و سیاست‌های خود نیاز داشته‌اند، از ظرفیت‌های بالای ادراک و آگاهی مردم داد سخن می‌داده‌اند. و بر شعور بالای اجتماعی و فرهنگی آنان تأکید می‌کرده‌اند. و هرگاه هم اهداف و برنامه‌ها و عملکردشان با حرف و خواست مردم معارض می‌شده است،

مـردم را مـحتاج هـدایت مـعرفی مـی‌کرده‌انـد. و از نـاآگـاهی آنـها بـیم می‌داده‌اند. و آنها را به پـیروی از مـراجـع ذی صـلاح، کـه البـته هـمیشه خودشان بوده‌اند، فرا می‌خوانده‌اند.

تأکید و تکیه بر حضور توده‌وار و عـصیان ساده لوحـانه‌ی مـردم، از مداخله‌ی انتقادی مردم در امور می‌کاهد. امکان انتخاب آگاهانه را از آنان سلب می‌کند. در نتیجه به دموکراسی و حق تعیین سرنوشت و فـرهنگ ملی زیان می‌رساند. از این رو باید به آموزش و تجربه‌ای روی آورد که بر مبنای «می‌اندیشم» استوار باشد، و نه فقط بر اساس «انجام می‌دهم». با چنین گرایشی است که مردم به سوی سرزندگی پیش می‌روند. نه به سوی انتقال مکانیکی چیزی که «وایتهد» آن را «افکار بیروح» نامیده است. یعنی افکاری که مورد قبول مغز واقع می‌شوند، بی‌آنکه در امکاناتی تازه مورد استفاده قرار گیرند. کارل مانهایم گفته است: در جامعه‌ای که باید تغییرات عمده از طریق مشورت جمعی صورت پذیرد، و ارزیابی مجدد بر مبنای بینش عقلی و رضـایت بـاشد، ایـجاد نـظام کـاملاً جـدیدی در آمـوزش ضرورت دارد. نظامی که باید نـیروهای اصـلی خـود را در جـهت رشـد توان‌های فکری متمرکز کند. و مبنایی انـدیشگی پـدید آورد کـه شک و تردید را تحمل کند؛ و از اینکه ممکن است بسیاری از عادات و ارزش‌ها محکوم به نابودی باشد، به وحشت دچار نشود.

هر سیاستی که به سلب احساس «خویشتن بودن» مردم بـینجامد، و آنان را در جهت تأیید کردن، تسـلیم تـصمیمات دیگـران کـند، اعـتماد و اطمینان آگاهانه‌ی جامعه را در تبادل‌های فرهنگی از میان می‌برد.

در هر جامعه‌ای، دولت مردانی که دموکراسی را با مدام تأیید گرفتن از مردم، از راه تکیه بر عواطف و کیفیت‌های روانی و احساسی آنها، عمداً یا حتا سهواً خلط می‌کنند، به رشد فرهنگ و استقلال ملی و فرهنگی زیان

می‌رسانند. مشارکت مردم با عاطفی شدن هر چه بیشتر، به جای انتقادی شدن تفکر، خواه ناخواه به قهقرا رفتن را تسریع می‌کند.

پس نه کلی‌بافان پرگو نجات دهندگان فرهنگ ملی‌اند، و نه متخصصان صرفاً فن‌گرا که بخش «انتقادی» کارکرد خود را حذف کرده‌اند. بل‌که نجات و اعتلای فرهنگ ملی در راه آنهایی است که با بسط تفکر انتقادی و حضور آزادانه و مشارکت همگانی در راه «توسعه‌ی انسانی» می‌کوشند. و ضرورت تفاوت‌ها را در تفاهم فرهنگی در می‌یابند.

۷۲/۶/۱۵

پانوشت‌ها:

۱ـ در این‌باره ر. ک:

آرتور کریستین سن: آفرینش زیانکار در روایات ایرانی. ترجمه‌ی دکتر احمد طباطبائی. ص ۴۰ـ۱۳۹ دانشکده‌ی ادبیات تبریز.

محمد مختاری: ارسطوره‌ی زال. تبلور تضاد و وحدت در حماسه‌ی ملی. ص ۵۳ـ۴۵. انتشارات آگاه.

۲ـ رابطه‌ی فرهنگها در عصر تکنولوژی ارتباطات و سازماندهی سرمایه‌دارانه‌ی تولید انبوه کالاهای فرهنگی، فرهنگ‌شناسان را متوجه مسائلی چون جهان‌گرایی فرهنگی، پیدایش ابر فرهنگ و ... کرده است. رشد بی‌وقفه و مستمر تکنولوژی، امکانات و ابعاد تازه‌ای در وضع فرهنگی جهان پدید آورده است، باعث دگرگونیهای ارزشی شده است. بعضی به «امپریالیسم فرهنگی» معترضند، و مثل «ادوارد سعید» حتی تحقیقات «شرق شناسی» را نیز، درکنار وجه آکادمیکش، «گفتمان» غرب برای برقراری سلطه و اقتدار و از طریق تجدید سازمان شرق می‌دانند، و آن را توزیع آگاهی ژئوپولتیک در متنهای زیبایی‌شناختی، تحقیقاتی، اقتصادی، جامعه‌شناختی، تاریخی و فلسفی می‌شمارند که در یک تبادل نابرابر قدرت صورت می‌پذیرد. ر.ک: Said. E: Orientalism,

in Art in modern culture ed by frascina and Jonthan

harris Phaidon press. 1995. PP. 136-44

بعضی دیگر، به ویژه با نوعی از گرایش پست‌مدرن، معتقدند که اکنون فرهنگی در حال شکل‌گیری است که ورای جامعه‌های ملی و حتی روابط میان کشوری عمل می‌کند. و باعث تضعیف حاکمیت کشور ـ ملتها نمی‌شود. زیرا این فرهنگ در پی «همگن‌سازی» نیست. اینان موضوع فرهنگ جهانی را از موضوع امپریالیسم فرهنگی جدا می‌دانند، اما در باره‌ی منبع تغذیه‌ی این فرهنگ خاموش می‌مانند.
[برای نمونه ر.ک به آرای مایک فدرستون در باره‌ی فرهنگ جهانی: دکتر چنگیز پهلوان: جهانی‌شدن به چه معناست؟ کلک شماره‌ی ۷۹ـ۷۶ (مهرماه ۷۵)]
بعضی از صاحب‌نظران نیز اخیراً از پیدایش «ابرفرهنگ» سخن گفته‌اند. و آن را فرهنگ تکنولوژیک و محصول گذار به عصر تکنولوژی می‌شناسند. و معتقدند که این «ابر فرهنگ» بر اساس توجه به نظام جهانی، نگرش به کل عالم، قضاوت بر اساس کارکردهای اجتماعی به جای نژاد، قوم، جنسیت و... تحقق می‌یابد. و طبعاً مستلزم برخی دگرگونیهای ارزشی است. این عوامل خود باعث می‌شود که فرهنگهای سنتی یا شکست بخورند یا تبعیت کنند. در این باره ر.ک:

Boulding. K. E: Interplay of technology and values. N.y. 1969.

۳ـ ساموئیل هانتینگتن که از صاحب‌نظران محافظه‌کار در طرح استراتژی سیاست خارجی و روابط بین‌الملل آمریکاست، در سال ۱۹۹۳ مقاله‌ای منتشر کرد با عنوان "The clash of civilizations" در نشریه‌ی Foreign Affairs اساس نظری مقاله بر پیدا کردن راه‌حلی برای دنیای سرمایه‌داری، به‌ویژه امریکا، پس از پایان جنگ سرد و فروپاشی شوروی مبتنی است. و با جابه‌جاگیری «تفاوتهای فرهنگی» یا تمدنی، می‌کوشد نیروهای جدیدی را رویاروی تمدن غرب قرار دهد. از میان هفت یا هشت تمدن زنده‌ی معاصر، تمدنهای اسلامی و کنفوسیوسی را دارای چنین کارکردی می‌یابد، و با تأکید بر خصومت دیرینه‌ی اسلام و غرب، «پارادایم برخورد تمدنی» را به درگیری آتی میان غرب و این دو تمدن تأویل می‌کند.
اغلب منتقدان هانتینگتن نظریه‌ی عمدتاً سیاسی، و نه فرهنگی، او را فاقد زیرساخت و پایه‌ی علمی و تئوریک مستحکم می‌دانند، که با بسیاری از واقعیات موجود نیز سازگار نیست، و دلایل او را نیز برای منجرشدن «تفاوتها» به «درگیری» اساساً دلایل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ایدئولوژیک می‌دانند و نه دلایل فرهنگی. با این همه در کشور ما ساده‌اندیشانی هستند که دنیای سیاه و سفید او را مبنای ایده‌های مطلق‌اندیشانه و

خیال‌پردازانه‌ی خود کرده‌اند و از تقابل «دارالاسلام و دارالحرب» سخن می‌گویند.
درباره‌ی اصل نظریه‌ی هانتینگتن و انتقادهای گوناگون از آن ر.ک:
نظریه‌ی برخورد تمدنها، هانتینگتن و منتقدانش. ترجمه و ویراسته‌ی مجتبی امیری. نشر دفتر مطالعات سیاسی بین‌المللی. ۱۳۷۵.
همچنین ر.ک: به نقد مایکل ج. مازار بر اندیشه‌های هانتینگتن: ماهنامهٔ اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی. شماره‌ی ۱۱۴-۱۱۳

ضمیمه‌ی یک: گزینه‌ای از ضرب‌المثل‌ها

گزینه‌ای از ضرب‌المثل‌ها که ضمیمه‌ی مباحث کتاب شده است، به منظور تأمل بیشتر و مستقیم در وجوه عملی و زنده‌ی فرهنگ سنتی ماست. ضرب‌المثل بخشی از فرهنگ عامه است که همپای ادبیات، اسناد گویا و روشن و تجربی از شیوه‌ی زیستن ما را ارائه می‌دهد.

این اسناد از بینش، باور، اندیشه، پیش‌فرض، خرافه، طرز برخورد نظری و تجربی با انسان و جامعه و جهان، روان‌شناسی اجتماعی، کنش و واکنش انسان‌ها در واقعیت حیات، و موقعیت‌های سیاسی و عرفی و اخلاقی و اجتماعی و... خبر می‌دهد. از این رو یکی از نمودهای بارز در تجسم رفتارها و گفتارها و پندارهای نهادی شده‌ی انسان در این مرز و بوم است. به همین سبب نیز عرصه‌ی غنی، مناسب و مغتنمی است برای بازخوانی فرهنگ.

اما این گزینه اساساً مصداق‌هایی را برای مفاهیم مورد بحث در کتاب ارائه می‌دهد تا ضمن به محک زدن آنها، تکمیل‌شان کند. دسته‌بندی آنها نیز بر اساس همان مفاهیم عمده است. در حقیقت بخش‌های مختلف با هم مرتبطند، و کلیت مشخصی را نشان می‌دهند. ضمن اینکه گاه ممکن است هر نمونه در دو سه بخش نیز مصداق داشته باشد.

این گزینه را فقط از دو جلد نخست «امثال‌وحکم» زنده یاد دهخدا فراهم آورده‌ام. کوشیده‌ام از تنوع مضامین برخوردار باشد. از گزینش

ضرب‌المثل‌هایی که در اشعار یا آثار ادبی متبلور شده (وانبوهی از آنها را در همین اثر چهار جلدی دهخدا می‌توان دید). حتی‌الامکان خودداری کرده‌ام. مگر در مواردی که صورت غیر ادبی آنها وجود نداشته است، یا صورت ادبی تنوع نگاه درباره‌ی آن‌ها را بهتر می‌نمایانده است مثل مورد «خرد».

نکته‌ی آخر اینکه از هرگونه شرح و تفسیر درباره‌ی این اسناد فرهنگی خودداری کرده‌ام تا دست خواننده در برداشت و تعبیر و مقایسه کاملاً باز باشد.

۱ـ تقدیر، بخت، روزگار، نصیب و قسمت و...

اکبر ندهد خدای اکبر بدهد

ای فلک به همه منقل دادی به ما کلک

بازوی بخت به که بازوی سخت

با قضا کارزار نتوان کرد

بختت را عوض کن

بخت چون برگشت پالوده دندان بشکند

بخت در بازار نفروشند

بدبخت اگر مسجد آدینه بسازد

یا طاق فرود آید و یا قبله کج آید

برای بدبخت از در و دیوار می‌بارد

به دریا برود دریا خشک می‌شود

به هر کجا که روی آسمان همین رنگ است

به هر کس هر چه قسمت بود دادند

بکوب بکوب همان است که دیدی

پیشانی را کجا نشانی؟ روی تخت زر یا به خاکستر

تا چرخ فلک بر سر دور است، هر شب همین طور است
جوی طالع ز خرواری هنر به
خدا وسیله ساز است
خدا ندهد سلیمان کی دهد؟
دهن باز بی روزی نمی‌ماند
روزگارست این که گه عزت دهد گه خوار دارد
چرخ بازیگر از این بازیچه‌ها بسیار دارد
روزگار آیینه را محتاج خاکستر کند
راضی هستیم به رضای او
سرما تقدیر خدا
شدنی می‌شود و غصه به ما می‌ماند
هر جا سنگ است پای لنگ است
هر چه اوستا کریم بخواهد
یا شانس و یا اقبال

۲ـ قدرت، حکومت، منشاء و مشروعیت آن، زور، حدود، توقع
الحکم لمن غلب
السلطان ظل‌الله
پادشاهان از پی یک مصلحت صد خون کنند
پادشاه پاسبان درویش است
پادشاهی به زور باشد و مرد
تا نباشد چوب تر فرمان نبرد گاو و خر
تبه گردد از بی‌شبانی رمه
جواب زور را زور می‌دهد

حکم بر غالب است

حکم حاکم و مرگ مفاجات

دست بالای دست بسیار است

دست تصرف قوی است

دست زور بالا

دستی را که حاکم ببرد خون (دیه) ندارد

رعیت درخت جواهر است

ریش و قیچی هر دو دست شماست

زورت بیش است حرفت پیش است

زور حق را پامال می‌کند

زوردار بی زور را خورد

زور که آمد حساب برخاست

سال زور سیزده ماه است

شاه خدای زمین است

شاه خدای کوچک است

شاه کمر بسته‌ی مولا

شبان اگر خواهد شیر از بز نر دوشد

صلاح مملکت خویش خسروان دانند

ظلم بالسویه عدل است

قالی را تا بزنی گرد دارد رعیت را تا بزنی پول

قرب سلطان آتش است از وی بترس

گردن ما از مو باریک‌تر شمشیر شما از الماس برنده‌تر

۳ـ بزرگ و کوچک، بالایی و پایینی‌ها، اختلاف و امتیاز، حد هر کسی

آن ذره که در حساب ناید ماییم

از خردان خطا از بزرگان عطا

از خردان لخشیدن از بزرگان بخشیدن

از سر ما هم زیاد است

اگر خاک هم به سر کنی پای تل بلند

اندازه نگه دار که اندازه نکوست

او سواره است و ما پیاده

او قرشی من حبشی

بخشش از بزرگ‌تر است

بزرگ‌تری گفته‌اند و کوچک‌تری

بزرگ یک دمش آب است و یک دمش آتش

بنده را با خواست چکار

پایت را به اندازه‌ی گلیمت دراز کن

پنج انگشت یکی نمی‌شود

جایی بنشین که برنخیزانندت

چشم بزرگان تنگ است

خطا بر بزرگان گرفتن خطاست

ده انگشت را خدا برابر خلق نکرده

رعیت از رعایت شاد گردد

رعیت را نرسد دست با لشکری بر آوردن

رعیت را با جنگ چه‌کار؟

سبوی خالی را به سبوی پر مزن

سگ خانه باش کوچک خانه مباش

صدر هر جا که نشیند صدر است

کبوتر با کبوتر باز با باز
یکی‌تان من باشید یکی‌تان نیم من

۴ـ غنا، فقر، توجیه

آستین نو پلو بخور
آسوده کسی که خر ندارد، از کاه و جوش خبر ندارد
الهی هیچ سفره یک نانه نباشد
اول شب می‌کشد مفلس چراغ خویش را
این تکه نان پریری من بخورم یا اکبری
با پول سر سبیل شاه نقاره می‌زنند
بی‌پولی است و حلقه به گوش فلک کند
بی‌زر بی‌پر
به یکی گفتند بابات از گرسنگی مرد، گفت داشت و نخورد
بیلش هزار من آب ور می‌دارد
پول دارم و قرض نمی‌دهم ممنون هم باش
پول‌داران را کباب بی‌پولان دودکباب
پولش از پارو بالا می‌رود
پول پول را پیدا می‌کند
پول غول است و ما بسم‌اله
تا نمیرد یکی به ناکامی، دیگری شادکام ننشیند
جایی که گوشت نیست چغندر پهلوان است
چاره‌ی بیچارگان مرگ است و بس
داری طرب کن نداری طلب کن
داشته آید به کار گرچه بود زهرمار

درآمد مرد را بخشنده دارد

درویشی دل‌خوشی

در جهان هر کس که دارد نان مفت

می‌تواند حرف‌های خوب گفت

دست تهی روی سیاه

زر زر کشد و بی‌زر درد

سیر از گرسنه خبر ندارد

فراخ روزی را با قحط سال چه کار

فقیر در جهنم نشسته است

یکی از سیری می‌میرد و یکی از گرسنگی

۵ـ زن، مرد، مردسالاری

از حمام می‌آیی برو خانه‌ی شوهر، از جامه‌شویی خانه‌ی مادر

از مردی تا نامردی یک قدم است

اسب و زن و شمشیر وفادار که دید؟

با زن راز نیست

برکنده به آن ریش که در دست زنان است

پاک نگردد زن بد جز زخاک

پسر زاییدم برای رندان، دختر زاییدم برای مردان، خودم ماندم سفیل و سرگردان

تنبان مرد که دو تا شد فکر زن نو می‌کند

پیش زنان راز هرگز مگو

جزع و گریستن دیوانگی باشد و کار زنان

جادو زبان زن است

جادو رفتار زن است

حکم زنان روان است

حمام زنانه شده است

حیض مرد دیدار طلبکار است

چادر قلعه‌ی زن است

چه مردی بود کز زنی کم بود

خوابِ زن چپ است

خون زن شوم است

دختر نابوده به، چون بود یا به شوی به یا به گور

زکار زن آید همه کاستی

زن پارسا در جهان نادر است

زن ناقص‌العقل است

زن نداری غم نداری

زن و اژدها هر دو در خاک به

زنی که جهاز نداره این همه ناز نداره

شوهر خدای کوچک است

طمع حیض مرد است

قرض شوی مردان است

مکر زن ابلیس دید و بر زمین بینی کشید.

۶ـ زبان، سکوت، پرهیز و رعایت و تقیه

آدم باید به اندازه‌ی دهنش... بخورد

آدمی از زبان خود به بلاست

آرد به دهنش گرفته

از صد زبان زبان خموشی رساترست

اگر گفتن سیم باشد خاموشی زر است

اگر نرم گوید زبان کسی، به گوشش درشتی نیاید بسی

به هوش باش که سر در سر زبان نکنی

جاسوسی جا پیچی است، جا پیچی قوّادی است

چون دل پاک است زبان بی‌باک است

حرف حق مزن سرت را می‌برند

حرف حق تلخ است

حرف را باید هفت دفعه قورت داد

حرف از شمشیر بدتر است

حرف درست و زبان سست

حق‌گوی اگرچه تلخ باشد

حق نشاید گفت جز زیر لحاف

خاموش نشین و فارغ از عالم باش

خاموشی دوم سلامت است

دیوار موش دارد موش هم گوش دارد

دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز

زبانش با سرش بازی می‌کند

زبان سرخ سر سبز می‌دهد بر باد

زبان در دهان پاسبان سر است

زبان گوشت است به هر طرف بگردانی می‌گردد

سخن با سرشبان جز سخته و پخته مگو هرگز / ولیکن با رمه هرگونه‌ای کآید همی برچم

سخن راست از دیوانه بشنو

سخنی که ناخوش خواهد آمد نگفته به

سرش به تنش زیادی می‌کند (در زبان درازی)

سکوت علامت رضاست

طوطی ز زبان خویش دربند افتاد

۷ـ خرد، ستایش خرد، کاربرد خرد، توقع از خرد

آن سفیهان که دزد و طرارند / عقل را بهر ره زدن دارند

الهی آن که را عقل دادی چه ندادی و آنکه را که عقل ندادی چه دادی

اندر جهان به از خرد آموزگار نیست

اول خلق الله‌اش کروی است

خرد بر همه نیکوی‌ها سر است

خرد شاه باید زبان پهلوان

خردمند مردم نگردد زکیش / تو بس کن زدین نیاکان خویش

خردمند باشید توانگر باشید

خردمند باش و بی آزار باش / همیشه زبان را نگه‌دار باش

خردی را که آن دلیل بدی است / لعنتش کن که بی‌خرد خردی است

دنیا بفریبد به مکر و دستان / آن را که به دستش خرد عصا نیست

عاقل آسوده زید تا به جهان خر برجاست

عاقل از دیک علقم حلوای صابونی توقع نکند

عاقل به کنار آب تاپل می‌جست / دیوانه‌ی پابرهنه از آب گذشت
عاقل سخن خلق به افسانه نگیرد
عاقل غم خورد کودک شکر
عاقل نمی‌گذارد بر دم مار پای
عقل آدمیزاد از عقب سرش می‌آید
عقل به کوچکی و بزرگی نیست
عقل جزوی آفت وهم است و ظن
عقل چیز دگر و مدرسه چیز دگر است
عقل خودت که این باشد وای به عقل بچه‌هات
عقلت را عوض کن
عقل روستایی از پس می‌رسد
عقلش پارسنگ برمی‌دارد
عقلش گرد است
عقلش به چشمش است
عقل که نیست جان در عذاب است
عقل و دولت قرین یکدگرند
کاری که به عقل برنیاید / دیوانگی‌اش گره گشاید

۸ـ ریا، چاپلوسی، فرصت طلبی، هزالی و تملق، روان‌شناسی انفعال و توجیه و سازش

آقا بله‌چی
آنقدر خر هست پس چرا ما پیاده برویم
آهسته برو آهسته بیا که گربه شاخت نزنه

از شما عباسی از ما رقاصی

از شما نازی از ما نیازی

اگر دیدند شوخی اگر ندیدند جدی

انشاءالله گربه است

با کدخدا بساز ده را بتاز

بادمجان دور قاب‌چین

بادمجان باد دارد بلی، ندارد بلی

با گرگ دنبه می‌خورد با چوپان گریه می‌کند

بزن بر طبل بی‌عاری که آن هم عالمی دارد

بوجار لنجان است از هر سو باد می‌آید باد می‌دهد

به آهو می‌گوید بدو به تازی می‌گوید بگیر

به نعل و به میخ می‌زند

پس از ما جهان را گو آب بگیرد

پشت سر شاه به پدر شاه

پشت و روش معلوم نیست

پلوی معاویه چرب‌تر است

پیزر به پالان کسی گذاشتن

پهلوان زنده را عشق است

تا تنور گرم است نان را دربند

تا می‌توانی ورجه چون نتوانی فروجه

تغاری بشکند ماستی بریزد، جهان گردد به کام کاسه لیسان

تو بینداز من بردارم

حلالش می‌کنم می‌خورم

حرف مرد یکی است تا حالا می‌گفتم آری حالا می‌گویم نه

خواهی نشوی رسوا همرنگ جماعت شو
دستی را که نمی‌توان گزید (برید) باید بوسید
دو دستماله می‌رقصد / دو دوزه بازی می‌کند
دیگی که برای من نجوشد توش کله‌ی سگ بجوشد
رفتم شهر کورها همه کور من هم کور
شریک دزد و رفیق قافله
شتر دیدی ندیدی
هر چه پیش آید خوش آید

۹ـ کناره‌گیری، بی‌اعتمادی، تنهایی، تحمل، تسلیم، امید
آب که از سرگذشت چه یک گز چه صد گز
آدم به امید زنده است
آسیا باش درشت بستان نرم بازده
آن میوه که از صبر بر آمد شکری بود
این یک دم عاریت چه ادبار و چه بخت
از بلا دوری طمع داری زمردم دور باش
از پس هر خنده آخر گریه‌ای است
با سیلی صورت خود را سرخ نگه می‌دارد
با مردم زمانه سلامی و والسلام / تا گفته‌ای غلام تـوام می‌فروشنت
با اهل زمانه صحبت از دور خوش است
بدگمان باش در امان باش
بد نفس مباش بدگمان باش / وز فتنه‌ی خلق در امان باش
پایان شب سیه سفید است

تا خم شده‌ای بارگذارند به پشتت

جوجه را آخر پاییز می‌شمرند

چون بدی پیش آید از بدتر بترس

در زمانه کو دلی تا خوش بود؟

در قهقهه‌ی کبک دوصد چنگل باز است

دلا خو کن به تنهایی که از تن‌ها بلا خیزد

دنیا آکل و مأکول است

دنیا دار مکافات است

دنیا دون‌پرور است

دنیا را هر طور بگیری می‌گذرد

دنیاش مثل آخرت یزید است

زر و راه و دین خویش پنهان‌دار

زمانه با تو نسازد تو با زمانه بساز

زمانه‌ای است که هر کس به خود گرفتار است

سال به سال دریغ از پارسال

سربار مال‌خر بردبار است

سزای نیکی بدی است

سگ ز درد می‌میرد بی‌بی شکار می‌خواهد

سگ را گشوده‌اند و سنگ را بسته‌اند

شاهنامه آخرش خوش است

فردا را کی دیده؟

کی مرده کی زنده؟

گریه بر هر درد بی‌درمان بلاست

نشاشیدی شب دراز است

گوسفند به فکر جان است قصاب به فکر دنبه
مار گزیده از ریسمان سیاه و سفید می‌ترسد

۱۰ـ علت همه چیز در خود آدم است، اخلاق و جزای فردی
آتش چنار از چنار است
آبگینه زسنگ می‌زاید / لیک سنگ آبگینه می‌شکند
از ماست که بر ماست
از ماست بر ما بد آسمان
از مکافات عمل غافل مشو / گندم از گندم بروید جو زجو
انسان جایزالخطاست
پر طاووس وبال طاووس است
پر عقاب آفت عقاب است
پر من است که بر من است
تا تو باشی که دگر آرُغ بیجا نزنی
چوب نرم را موریانه می‌خورد
خود افتاده نگرید
خود کرده را تدبیر نیست
خورد گاو نادان زپهلوی خویش
خودم کردم که لعنت بر خودم باد
خلایق هر چه لایق
دار و منبر از یک درخت است
رعیت تابع ظلم است
سزای حلق ملحد تیغ کافر
ظالم از مظلوم باشد، شکوه چیست؟

کرم درخت از خود درخت است

کرده‌ی خویشت آید پیش

کفن بر تن تند هر کرم پیله

گله از هیچکس نباید کرد/کز تن ماست آنچه بر تن ماست

هر چی عوض داره گله نداره

هلاک نفس خوی زشت نفس است

ضمیمه دو ـ شش گفتار درباره‌ی فرهنگ

واسلاوهاول نمایشنامه نویس نامدار چک در سال ۱۹۳۶ متولد شد. اوایل دهه‌ی ۶۰ در تئاتر به کار پرداخت. نخستین نمایشنامه‌اش را به نام گاردن‌پارتی به سال ۱۹۶۳ نوشت و اجرا کرد.
زندگی ادبی او در مبارزه‌ی سیاسی سپری شده است. از دهه‌ی ۶۰ همراه دیگر نویسندگان مبارز چک، چه در داخل کانون نویسندگان چکسلواکی و چه خارج از آن، با تشکیل گروه نویسندگان مستقل علیه دیکتاتوری به مبارزه پرداخت. درسال ۱۹۷۷ یکی از منتشرکنندگان فعال منشور ۷۷ بود. این منشور مبنای مبارزه‌ی روشنفکران چک شد. چند بار در سال‌های ۱۹۷۲، ۱۹۷۵، ۱۹۷۹ و ۱۹۸۵ دستگیر و زندانی شد. در پی مبارزات مردم چک به سال ۱۹۹۰ به ریاست جمهوری چکسلواکی برگزیده شد. پس از تجزیه‌ی کشور به دو بخش چک و اسلواکی، از مقام خود استعفا کرد. اما باز به ریاست جمهوری چک برگزیده شد که هنوز هم در همین مقام است.
جایزه‌های گوناگونی به هاول اهدا شده است. مانند

جایزه‌ی دولتی اتریش برای ادبیات اروپایی، جایزه‌ی بنیاد اراسموس هلند، جایزه‌ی یونسکو به‌سال ۱۹۹۰ برای بحث‌ها و فعالیت‌های او در جهت حقوق بشر.
دو نمایشنامه‌ی وسوسه و گزارش اداری از او در ایران منتشر شده است. از مشهورترین نوشته‌هایش می‌توان این آثار را نام برد: یادداشت، توطئه‌گران، اپرای گدایان، تماشاگر، نظر خصوصی، هتلی در تپه‌ها و...
ترجمه‌ی این مقاله از کتاب زیر صورت گرفته است:
Vaclav Havel or living in truth. ed.by jan vladislav
Faber and faber. london. 1990.PP123-135

I

این امکان نظری را که بسیار هم نامحتمل است، نمی‌توانم از ذهنم دور کنم، که فردا اندیشه‌ای شگفت خواهم داشت، و در خلال هفته، بهترین نمایشنامه‌ام را خواهم نوشت. همچنان که ممکن است هرگز چیزی هم ننویسم.

هنگامی که حتا یک نویسنده ـ که به یقین تازه‌کار هم نیست، و انتظار می‌رود دست کم نظری اجمالی درباره‌ی امکانات و محدودیت‌های خویش داشته باشد ـ نمی‌تواند آینده‌ی ادبی خود را پیش‌بینی کند، چگونه می‌توان پیش‌بینی کرد که فرهنگ چه رشد فراگیری خواهد داشت؟

اگر حوزه‌ای وجود داشته باشد که طبیعتش از هرگونه پیش‌گویی برکنارش بدارد، حوزه‌ی فرهنگ، به ویژه حوزه‌ی هنر و علوم انسانی است. (در علوم طبیعی شاید بتوان دست کم به پیشگویی‌هایی کلی رسید.)

در جامعه‌ی ما برای فرهنگ امکان‌های بی‌شماری هست. مثلاً شاید

فشار پلیسی بیشتر شود، شاید هنرمندان و دانشمندان بیشتری به تبعید روند، شاید بسیاری دیگر میل و آرزوی انجام هر کاری، و همراه آن بقایای تخیل‌شان را هم از دست بدهند، یا کل آنچه «فرهنگ دوم» نامیده می‌شود، به تدریج فروپژمرد و محو شود، در حالی که «فرهنگ نخست» نیز به کلی عقیم ماند. یا باز، شاید فرهنگ دوم به ناگهان و غیر منتظره و تا حد شگفتی جهان و سرگشتگی حکومت، به شکل و اندازه‌ای بی‌سابقه شکوفا شود. یا باز، شاید فرهنگ نخست به‌گونه‌ای چشمگیر بیدار شود، شاید «امواج نو»ی که به کلی بعید به نظر می‌رسند، از درون فرهنگ نخست برخیزند، و در پرتوشان فرهنگ دوم به آرامی و به‌گونه‌ای نامعلوم و با خرسندی پدیدار شود. شاید نوخواهی‌های معنوی و استعدادهای خلاق و بیسابقه‌ای در افق پدیدار شود، و در فضای کاملاً نوی میان دو فرهنگ حاضر بگسترد، چنان که هر دو تنها به تحیر بدان خیره مانند. یا باز، شاید هیچ چیز تازه‌ای هرگز رخ ندهد، و همه چیز همچنان که هست باقی بماند. مثلاً دیتل (Dietl) به نوشتن سریال‌های تلویزیونی‌اش ادامه دهد، و واکوالیک (Vaculik) پاورقی‌هایش را بنویسد.

این فهرست امکانات را تا جایی که دلم بخواهد می‌توانم ادامه دهم، بی‌هیچ دلیلی برای آن‌که یکی از آنها محتمل‌تر از دیگری باشد.

اسرار آینده‌ی فرهنگ بازتاب اسرار روح آدمی است. از اینرو، در پاسخ به پرسش‌هایی درباره‌ی دورنماهای فرهنگ چکسلواکی، چیزی درباره‌ی این دورنماها نخواهم نوشت، بل‌که خود را بیشتر به چند اظهارنظر کم و بیش جدلی و حاشیه‌ای درباره‌ی اکنون محدود خواهم کرد. واگر کسی ازآنها چیزی‌برای‌آینده‌استنتاج‌کند به‌خودش مربوط است.

II

زمانی وضع فرهنگ چکسلواکی، با نیش وکنایه، به صورت «بیافرای

روح» تـوصیف مـی‌شد. بسـیاری از نـویسندگان، از جـمله خـودم، بـا ملاحظه‌ی آنچه پس از سال ۱۹۶۸ در این فرهنگ رخ داد، به استعاره‌ی «گورستان» متوسل می‌شدیم.» باید تصدیق کنم که بـه تـازگی هـرگاه بـه چنین استعاره‌ای بر می‌خورم، چیزی در درونم می‌شورد.

پس از این همه سال، دست کم باید زمینه‌ای را که مستلزم به کار رفتن این استعاره بود مشخص کنم. چنین کاربردی، البته با توجه به رفتار رژیم در حوزه‌ی فرهنگ از طریق به اصطلاح «سیاست فـرهنگی‌اش»، کـاملاً معتبر است. اکنون هم مثل گذشته، هـمواره چیزهایی قـدغن و مـمنوع است. در واقع هیچ چیز مجاز نیست، نشریه‌های توقیف شده در توقیف مانده‌اند، مؤسسات زیر نفوذ همچنان زیر نفوذند، و رژیم بیریا هـمانند یک گورکن رفتار می‌کند. در صورتی که آنچه در واقع زنده است و در عین حال باید مجاز باشد کم و بیش به تصادف زنـده است، اشـتباهی زنـده است، کم و بیش فقط بـا قـول شـرف بـه خـود زنـده است، اگـرچـه بـا گرفتاری‌های فراوان رو به روست، بی‌هیچ اطمینانی به فردا.

با این همه، آنچه درباره‌ی اراده‌ی رژیم صادق است، الزاماً درباره‌ی توان معنوی واقعی اجتماعی ما صادق نیست. این توان هـرچـند در زیـر سطح عمومی سرکوب شده، هر چند خاموش و حتا عقیم مانده باشد، باز هم بالقوه پابرجاست. جایی، به گونه‌ای زنده می‌ماند. و به راستی سزاوار نیست که مرده تلقی شود. من باور ندارم که همه‌مان خـوابـیده یـا مـرده باشیم. در اطرافم چیزی بس فراتر از گورها و سنگ گورها می‌بینم. شاهد و مدرک این هم، بیش از صد جلد samizdat (ادبیات زیـرزمینی) و ده‌هـا نشریه‌ی تهیه شده با مـاشین تـحریر، نـمایشگاه‌های خـصوصی و نـیمه رسمی، سمینارها و کنسرت‌ها و دیگر رویدادهاست. به علاوه، تئاترهایی هست مملو از آدم‌هایی که مشتاق هـرگونه اخـتلاف جـزیی در مـعنی و

مفهوم کلماتند، و با سرخوشی دیوانه‌واری از هر لبخند زیرکانه در صحنه استقبال می‌کنند.

(اوایل دهه‌ی شصت که در تئاتر کار می‌کردم، اگر قرار بود در چنین خانه‌هایی بازی کنم، نمی‌دانم چه ترتیبی می‌دادیم تا هر نمایش به پایان برسد!)؛ هر شب صف‌های طولانی تشکیل می‌شد در چنین تئاترهایی که بلیت یک ماهشان به فروش می‌رسید؛ همچنین صف‌هایی بود در کتاب فروشی‌هایی که یکی از کتاب‌های آرابال را به فروش می‌رساند، به رغم این که رُسشان را کشیده؛ بودند، با کتاب‌های گران قیمت درباره‌ی اخترشناسی که در یک صدهزار نسخه چاپ می‌شد (و در ایالات متحد به ندرت این قدر خواننده پیدا می‌کرد)؛ جوانانی بودند در نیمه راه سفر از این سر کشور به آن سر تا در کنسرتی حضور یابند، که شاید هرگز نمی‌توانستند جایی در آن بیابند. آیا اینها همه، و حتا بیشتر از اینها، واقعاً یک گورستان است؟ آیا این به راستی «بیافزای روح» است؟

من نمی‌دانم در سال‌هایی که فراخواهد رسید در فرهنگ ما چه رخ خواهد داد. هر چند می‌دانم که این وابسته است به میزان توسعه‌ی مواجهه میان مقاصد گورستانی قدرت‌هایی که باشند، و این تشنگی فرهنگی ارگانیسم زنده‌ی اجتماع (که غیر قابل جلوگیری هم هست) یا شاید آن بخش از اجتماع که به سردی و بی‌احساسی جمعی تسلیم نشده است. همچنین جرأت ندارم پیشگویی کنم آنچه را ممکن است تحقق یابد، و تغییری در اوضاع و احوالمان بدهد، یا آنچه را که رخ خواهد داد در آن بخشی از جامعه که امروز از دست رفته می‌نماید.

III

جایی خوانده‌ام که در یک نظام توتالیتر شهادت بهتر از اندیشه عمل

می‌کند.

من یک واقع گرایم، و بدین سبب از این توهم وطن‌پرستانه به دورم که جهان، به علت جهل ناامیدانه‌اش، از دستاورد عظیم روشنفکرانه‌ای که اینجا در هر گوشه انتظار می‌کشد، بی‌نصیب می‌ماند. همچنان که این ادعا را نیز نمی‌پذیرم که تاریخ ما را محکوم کرده است که صرفاً خبرگان غیر متفکر در رنج، و خویشاوندان بینوای کسانی باشیم که در «جهان آزاد» مجبور نیستند رنج ببرند، و وقت کافی برای اندیشیدن دارند.

پیش ار هر چیز، به نظرم نمی‌رسد که در اینجا افراد زیادی باشند که از نوعی شوق خودآزارانه رنج برند، یا در پی کشف راه‌های بهتری برای وقت کشی باشند. از این گذشته، آنچه مایل است «شهادت» خوانده شود ـ البته با یک ته صدای اندکی مغرورانه ـ به نظر من نه یک سرگرمی مشترک ویژه است، و نه یورش کوری است به درون ورطه‌ای.

ما در سرزمینی زندگی می‌کنیم که به واقع‌گرایی مشهور است، و از، مثلاً شجاعت لهستانی برای ایثار فاصله دارد. بنابراین انکار ظرفیت اندیشه را برای آنهایی که به شهادت در میان ما به سوءظن بنگرند، بسیار قابل تأمل می‌دانم. و برعکس، به نظرم اندیشه جزء مهم و ممتاز «شهادت» به روایت «چک» بوده است.

به «یان پاتوچکا» بیندیشید: آیا وجود او نشان آن نیست که مشهورترین قربانی «مبارزه برای حقوق بشر» در کشور ما مهمترین فیلسوف ماست؟ و باز، از آنجا که کنش‌های فردی و تغییرات اجتماعی گوناگون را در «جهان آزاد» از دور دنبال می‌کنم، مطمئن نیستم که آنها به یقین با اندیشه‌ی عمیق و نافذ مشخص شوند. می‌ترسم این‌گونه عقاید از سر شور و شوق هواخواهی پدید آمده باشد. و آیا این تنها بدان سبب نیست که برای این شور و شوق بهای زیادی نباید پرداخت؟ آیا اندیشه و ایثار تا بدین اندازه

مانعةالجمعند؟ آیا ایثار در اوضاع و احوال معینی، به سادگی نتیجه‌ی اندیشه، گواه اندیشه، یا برعکس نیروی متحرک اندیشه نیست؟

خلاصه جرأت نمی‌کنم ادعا کنم که ما در کشورمان کمتر می‌اندیشیم، چون رنج می‌بریم. برعکس، معتقدم، با ذره‌ای اراده‌ی ضرور، بسیاری از آنچه لازم داریم از اندیشه‌مان منتج می‌شود. شاید بدین سبب که بهای آن را پرداخته‌ایم، و به دشواری به دستش آورده‌ایم. مسلماً اندیشه‌ی ما اغلب آشفته و پیچیده است. متون‌مان فضیلت ساده‌ی آثاری با کیفیت جهانی را عرضه نمی‌کند. ظرافت انگلیسی و افسون فرانسوی، در اینجا، در واقع همان سنت انگلستان و فرانسه است. ذاتیِ اروپای مرکزی ما نیست که تا اندازه‌ای خام‌دست است. البته پرهیز می‌کنم از این که نتایج دور و درازی از این مسائل درآورم. مسأله همین طوری است که هست.

نمی‌دانم این حقیقت که ما (گهگاه) می‌اندیشیم تا چه حد بر دورنماهای فرهنگی‌مان تأثیر خواهد نهاد، و بهترشان خواهد کرد، اما مطمئنم که آسیبی بدانها نخواهد رساند. البته در صورتی آسیبی نمی‌رساند که کسی از خطر شهید نامیده شدن به خاطر سختی‌اش چشم بپوشد.

IV

«فرهنگ موازی» چیست؟ این فرهنگ چیزی بیشتر یا کمتر از فرهنگی نیست که به دلایل گوناگون، نتواند یا امکان نداشته باشد که از طریق رسانه‌های کنترل شونده توسط دولت، در دسترس همگان قرار گیرد.

در یک دولت توتالیتر، این کنترل، تمام مؤسسات چاپ و نشر،

مطبوعات، سالن‌های نمایش، سالن‌های کنسرت و تئاتر، مؤسسه‌های پژوهشی و غیره را دربر می‌گیرد. بنابراین چنین فرهنگی تنها می‌تواند از آنچه باقی می‌ماند استفاده کند. یعنی از ماشین تحریرها، استودیوهای خصوصی، آپارتمان‌ها، انبارها و...

بدیهی است که طبیعت «موازی» این فرهنگ کلاً از بیرون یا با ظاهرش تعریف می‌شود، و مستقیماً چیزی درباره‌ی کیفیت، زیبایی‌شناسی و یا ایدئولوژی احتمالیش القا نمی‌کند.

فکر می‌کنم به دلیل وجود انتقادهای گوناگون درباره‌ی «فرهنگ موازی» که به تازگی و به ویژه در مطبوعات تبعیدی دیده می‌شود باید بر نکته‌ی جزیی یاد شده تأکید کرد. زیرا منشاء این انتقادها این است که نویسندگانشان از این تعریف جزیی که «موازی» بودن یعنی چه، آگاه نبوده‌اند.

این‌گونه نویسندگان، با کمی ساده کردن مسأله، از این استدلال عام پیروی می‌کنند که فرهنگ رسمی به درد ایدئولوژی رسمی و طبعاً نادرست می‌خورد. و فرهنگ موازی آلترناتیو خوب و بهتری‌ست یا باید باشد. پس این فرهنگ به درد چه ایدئولوژی بهتری می‌خورد؟ آیا هرگز ایدئولوژی‌یی وجود دارد؟ آیا هیچ برنامه‌ای، مفهومی، سمت‌گیری یا فلسفه‌ای وجود دارد؟ آنان به این نتیجه‌ی ناامیدکننده رسیده‌اند که نه، وجود ندارد.

اگر آنان از آغاز توجه کرده بودند که سرشت «فرهنگ موازی» نمی‌تواند هیچ یک از این جنبه‌ها را به نمایش گذارد، خود را از این ناامیدی نجات می‌دادند. کل آن صدها و شاید هزاران نفر آدمی که از هر نوع و با هر موقعیتی ـ جوان، پیر، با استعداد، بی‌استعداد، معتقد، بی‌اعتقاد ـ زیر چتر فرهنگ موازی گرد آمده‌اند، تنها به دلیل گرایش

تنگ‌نظرانه و باور نکردنی رژیمی که هیچ چیز را تحمل نمی‌کند، به سوی آن کشیده شده‌اند. آنان هرگز نمی‌توانند بر یک برنامه‌ی مشترک توافق کنند. زیرا تنها چیز واقعی که در آن مشترکند (و به همان دلیل نیز در نخستین وهله خود را زیر چتر مشترکی بازیافته‌اند) تنوع آنان است، اصرار آنان است بر این که فقط همان که هستند بمانند. و اگر به رغم همه چیز، با یک برنامه‌ی مشترک موافق بودند، این خود تأسف‌انگیزترین بازده‌شان می‌بود. یعنی می‌شد یک یونیفورم در مواجهه با یونیفورمی دیگر. اگر امروز آثار بزرگ در فرهنگ موازی فراوان نیست، اصلاً قرار نبوده چیزی در آن وجود داشته باشد. اگر چیزی با فرهنگ، بیگانه باشد، همانا یونیفورم است. فرهنگ موازی درست به این دلیل پدید آمد که یونیفورم رسمی برای توان معنوی جامعه‌ی ما بسیار تنگ بود. این توان در آن نمی‌گنجید. و از درزها و اندازه‌هایی که لازمه‌ی یک یونیفورم است بیرون می‌زد.

اگر چنین کاری انجام می‌گرفت، یعنی این توان به اختیار در پی آن می‌بود که خود را به اندازه‌ی یونیفورم دیگری درآورد، یک خودکشی بود. دیگر مهم هم نبود که چقدر برازنده‌تر از یونیفورم اول باشد، که خود از آن دوری می‌جست.

به یاد می‌آورم که در جوانی، عنوان مطالب کنفرانس‌ها و کنگره‌های مختلف نویسندگان برایم سرگرم کننده بود که همواره به گونه‌ای ثابت از این قبیل بود: «وظایف ادبیات در دوره‌ی فلان»، یا «پس از فلان کنگره‌ی موفق»، یا «در برنامه‌ی پنج ساله‌ی فلان» و... و به رغم تمام وظایفی که یکنواخت و ثابت به ادبیات محول می‌شد، ادبیات تنها همان کاری را که می‌خواست انجام می‌داد. و اگر تصادفاً برای انجام وظایفی که بر عهده‌اش بود کاری نمی‌کرد، وضع بدی برایش پیش می‌آمد.

تنها انتظار ادبیات، که در شرایط «توازن گرایی» کمتر نمی‌شود (و به ویژه در این شرایط، چون آن را برگزیده است!) از یاد بردن وظایفی است که کسی بر عهده‌اش بگذارد (و مهم نیست که مقاصد چنین کسی چقدر نیک باشد) و نیز ادامه دادن به انجام آن کاری است که خود می‌خواهد انجام دهد.

در چکسلواکی امروز، شمار نویسندگان، نقاشان و موسیقیدانان با استعداد بیشتر از آنچه در زمان‌های گذشته بود نیست. این ناامیدی که «فرهنگ موازی» بهتر از آن که هست نیست، کاملاً قابل درک است. یکی به وسیله‌ی فرهنگ رسمی دفع می‌شود، یکی بیشتر از دیگری انتظار دارد، و یکی بیشتر به سوی آن می‌گراید. با وجود این، این ناامیدی با در نظر گرفتن واقعیت، به جا نیست. امروز در شرایط خفه و خاموش ما، به موجب کدام هوس عجیب تاریخ، فرهنگ باید بهتر و بیشتر از آن چیزی باشد که پیش از این بوده است؟

بسیاری از مردم البته می‌توانند به ماشین تحریری ناخنک بزنند، و خوشبختانه، هیچ کس نمی‌تواند آنان را از این کار باز دارد. اما درست به همین دلیل هم، حتا در samizdat (ادبیات زیرزمینی) به ازای هر کتاب مهم، همواره کتاب‌ها یا شعرهای بد بیشماری نیز وجود خواهد داشت...

V

یندریچ کالوپکی (Jiñdrich Chalopecky) در مقاله‌ای به نام «پراک ۱۹۸۴» می‌نویسد: «هنرمند، یا تسلیم قدرت دولتی است، پس آثاری تولید می‌کند که تبلیغ و ترویج سوسیالیسم است، محترم است و پاداش می‌یابد؛ و یا به نام آزادی به اعتراض می‌پردازد، در نتیجه زندگی رمانتیک قلندر شورشگری را می‌گذراند.

اگر هنر رسمی نفع اندکی برانگیزد، به سختی می‌توان از هنر ضد رسمی انتظار بیشتری داشت. این هر دو به اندازه‌ی هم به چشم‌اندازهای سیاسی مشروطند؛ و اگرچه اهداف سیاسی معین، ممکن است شریف‌ترین و مناسب‌ترین اهداف باشد، باز هم بارها معلوم شده است که دنیای هنر مدرن دنیای سیاست مدرن نیست. نه سیاست و نه هنر، هیچ یک نمی‌توانند از چنین کوشش‌هایی بهره برند.»

کالوپکی همچنین با ارجاع به چند نمایشگاه تازه از هنرمندان چکسلواکی در غرب می‌نویسد: «اینها رئالیسم سوسیالیستی نبود، هنر هنرمندان رسمی نیز نبود. مضمون سیاسی در آنها گم بود، و هیچ راهی برای تکمیل و جبران آن نبود.»

این‌گونه صورت‌بندی‌ها، همراه با عبارات دیگر در مقاله‌ی کالوپکی، ممکن است این احساس را به آدم القا کند که در چکسلواکی در عمل سه فرهنگ، یا کم و بیش سه نوع هنر وجود دارد.

۱ـ هنر رسمی که با ایدئولوژی حاکم منطبق است.

۲ـ هنر ضد رسمی، که از قرار معلوم، متعلق به تنوع «مخالف» است. و به وسیله‌ی کسانی تولید می‌شود که تمایل مخصوصی به زندگی رمانتیک قلندر شورشگر دارند. یعنی فرهنگی به اندازه‌ی فرهنگ رسمی سبک مغز، که تنها از بابت عقاید سیاسی که در خدمت آن است با فرهنگ رسمی متفاوت است.

۳ـ سرانجام هنر واقعی و مدرن که تنها بدین سبب خوب است که از هر ایدئولوژی یا سیاستی برکنار است.

نوشته‌ی کالوپکی، که بیشتر آگاهی دهنده است، این مسأله را روشن نمی‌کند که آیا خود نویسنده به راستی این سه بخش را در آیینه‌ی تمام‌نمای هنر معاصر چک می‌بیند یا نه. بنابر این میل ندارم با کالوپکی به

مباحثه پردازم. بل‌که فقط درباره‌ی آن دید تثلیث عجیب بحث خواهم کرد.

اگر با این پیش فرض آغاز کنیم که هنر طریق مشخصی از جستجوی حقیقت را بنیاد می‌نهد ـ حقیقت در وسیع‌ترین معنای کلمه، یعنی، به ویژه حقیقت تجربه‌ی درونی هنرمند ـ پس فقط یک نوع هنر وجود دارد که تنها معیار و ملاکش قدرت، اعتبار، روشن‌بینی کشف و شهودی، شجاعت و تلقین است که حقیقتِ خود، یا شاید ضرورت و عمق این حقیقت را با آن می‌جوید.

بدین ترتیب، از لحاظ اثر و ارزش آن، حقیقت هنری به عقاید سیاسی که هنرمند از طریق‌شان تابعیت و شهروندی خود را می‌جوید، ربطی ندارد. عقایدی که بخواهد با اثرش بدانها خدمت کند، یا هرگز بدانها باور نداشته باشد.

جذابیت یا کراهت عقاید سیاسی نه تضمینی برای اثر هنری محسوب می‌شود، و نه صلاحیت اثر را پیشاپیش خدشه‌دار می‌کند. به همین طریق نیز، چه سیاست مورد علاقه هنرمند باشد، و چه نباشد، سبب نمی‌شود که از آغاز مجاز یا بی‌اعتبار تلقی شود.

اگر بسیاری از آثار به نمایش درآمده در نمایشگاه‌های رسمی، پایین‌تر از حد معمولی است؛ و هنر متعالی‌تر در حاشیه‌ی هنر عمومی (در سالن‌های نمایش خصوصی یا نیمه رسمی) یا به کلی خارج از دید عموم (در استودیوها) یافت می‌شود، بدان سبب نیست که آفرینش‌گران نوع اول خود را پایبند سیاست کرده‌اند، و نوع دوم چنین نمی‌کنند. بل‌که علت این است که چشم‌انداز شناخت عامه و سفارش‌های پرمنفعت، در کشور ما، با تلاش برای رسیدن به یک حقیقت شخصی هماهنگ نیست. حقیقتی که بدون آن هنر واقعی پدید نمی‌آید. هرچه هنرمندی بیشتر به نیروی اجبار

تسلیم شود، و منافعش را بجوید، کمتر می‌توان از او انتظار اثر خوب داشت. و هر چه آزادانه‌تر و مستقل‌تر کار کند، و آنچه می‌خواهد انجام دهد (خواه با بیان «قلندر شورشگر» و خواه بدون آن) بخت مساعدتری برای آفرینش اثر بهتر خواهد داشت. اگرچه باز یک حالت باقی می‌ماند: آنچه از تسلیم ناپذیری حاصل شود الزاماً خوب نیست.

بدین ترتیب، به نظر من معنی ندارد که هنر به رسمی و ضد رسمی از یک سو، و مستقل (یعنی از نظر سیاسی خنثی) از سوی دیگر تقسیم شود. به یقین مقیاس قدرت هنری چیز دیگری است، خواه علاقه و ارتباطی سیاسی را بنمایاند، خواه ننمایاند. اگر ما از «دو فرهنگ» سخن می‌گوییم، یکی رسمی و یکیْ موازی، بدان معنا نیست ـ دست کم چنان‌که من درمی‌یابم ـ که یکی در خدمت یک موضع سیاسی است، و دیگری در خدمت موضعی دیگر است (که به اضافه ناگزیرمان می‌کند فرهنگ سومی را هم بپذیریم که به درد هیچ سیاستی نمی‌خورد) بل‌که این سخن کلاً معطوف به مبنای بیرونی (ظاهری) فرهنگ است.

فرهنگ نخست در حوزه‌ی معینِ چیزهایی مستقر است که مجاز است، و یاری و تشویق می‌شود، یا دست‌کم تحمل می‌شود؛ یعنی حوزه‌ای که خود به خود متوجه جذب بیشتر آنهایی است که به دلیل برخی مزایا، مایلند حقیقتشان را به مصالحه گذارند. در حالی که «دومی» به فرهنگ حوزه‌ای معطوف است که با خود یاری تشکیل شده است، داوطلبانه یا به اجبار، پناهگاه آنهایی است که هرگونه مصالحه‌ای را رد می‌کنند (بی‌اعتنا به این که اثرشان آشکارا «سیاسی» باشد یا «غیرسیاسی».)

هرگونه تقسیم پیشاپیش هنر به ضد رسمی (و الزاماً نامرغوب) و «غیرسیاسی» (بهتر) به نظر من خطرناک است. این کار ندانسته معیاری

دقیقاً غیر هنری را برای هنر به کار می‌برد، اگرچه این بار وارونه شده است. یعنی دیگر ارزش هنر بر حسب ذات آشکارا سیاسی‌اش داوری نمی‌شود، بل‌که برعکس، بر حسب ذات آشکارا غیرسیاسی‌اش داوری می‌شود.

به یقین اگر مگدا یتلوا (Magda JelTelova) پلکان‌های احضار کننده‌اش را در جایی بنا کند، و لودویک واکولیک داستانی درباره‌ی پلیس‌ها و مخالفان بنویسد، قدرت هنری هر یک ربطی به این امر ندارد که یک پلکان (اگرچه فقط بر یک بنیاد بدوی و تماتیک) غیر سیاسی در نظر گرفته می‌شود، در حالی که مواجهه‌ی پلیس‌ها و مخالفان آشکارا سیاسی است.

پلّگی «غیرسیاسی» پلکان‌ها، و پلیسی «سیاسی» پلیس‌ها، خود به خود نه چیزی را تضمین می‌کند، و نه چیزی را رد می‌کند. تنها چیزی که اهمیت دارد ضرورت حقیقت هنری است که هر دو هنرمند در پی آنند (و معتقدم که در هر دو حالت نیز تردید ناپذیر است).

میزانی که سیاست بر طبق آن حاضر یا غایب است، ربطی به قدرت حقیقت هنری ندارد. اگر چیزی اهمیت داشته باشد، یعنی منطقاً اهمیت داشته باشد، تنها میزانی است که مطابق آن یک هنرمند، بخواهد به دلایل بیرونی حقیقت را به مصالحه گذارد.

در هر حال، به نظر می‌رسد که رژیم ما بسی بهتر از یک نظریه پرداز هنر می‌تواند بو بکشد، و آنچه را در واقع باید برای خود خطرناک بداند دریابد.

صدها مثال گواه آن است که رژیم آنچه را هنرمندانه نفوذ می‌کند، حتا اگر سیاسی هم به نظر نرسد، با شدت بیشتری تعقیب می‌کند تا آنچه آشکارا تهدیدش می‌کند، اما قدرت هنری اندکی دارد. یعنی جوهر ستیزه و برخورد، مواجهه‌ی میان دو ایدئولوژی نیست (مثلاً یک ایدئولوژی

سوسیالیستی و یک ایدئولوژی لیبرال)، بل‌که برخورد میان یک قدرت مجهول، بی‌جنبش، بی‌روح و مفلوج با زندگی، انسانیت، هستی و راز آن است. همتای قدرت در این ستیز یک اندیشه‌ی سیاسی آلترناتیو نیست، بل‌که انسانیت مستقل و آزاد انسان است، و نیز الزاماً هنر است به عنوان یکی از مهمترین بیان‌های این انسانیت مستقل.

VI

گهگاه با نظری مواجه می‌شویم که می‌توان آن را دیدگاهی فرقه‌گرایانه در فرهنگ موازی خواند. یعنی این دیدگاه که آنچه کلاً از راه نسخه‌های ماشین شده تکثیر نشده باشد، یا آنچه فقط به طور خصوصی ثبت و ضبط نشده باشد، الزاماً بد است. در مقابل هر چه چاپ نشده، اجرای عمومی نیافته، یا به نمایش عمومی درنیامده، به خودی خود یک دستاورد و افتخار است. عکس قضیه، نیز همواره و خود به خود اگر نشان خیانت نباشد، به یقین نشانه‌ی تباهی اخلاقی و معنوی است.

می‌توانم چندین دستاورد با ارزش و مهم را از انواع گوناگونی که در «فرهنگ نخست» دیده‌ام نام ببرم تا مشروعیت و درستی چنین دیدگاه‌ها را رد کنم. اما از نام بردن آنها خودداری می‌کنم، فقط به این دلیل که ممکن است نویسندگان آنها دچار گرفتاری شوند. یا مورد توجه و سپاسگزاری مخالفان حکومت قرار گیرند. حال آن که آنان تنها به دور از چنین توجهی توانسته‌اند چنان کارهایی را انجام دهند.

من هرگز از این لذت نمی‌برم که ببینم کسی از فرهنگ نخست به فرهنگ دوم گراییده است. بل‌که شادمانیم هنگامی است که با چیزی در فرهنگ نخست روبه‌رو شوم که در فرهنگ دوم چشم انتظارش بوده‌ام.

حتا اگر فرهنگ دوم یا فرهنگ موازی، زمین بارآوری را هم نشان دهد

که تنها حامل تداوم معنوی زندگی فرهنگی‌مان تلقی شود، باز این فرهنگ نخست است که حوزه‌ی قطعی رشد فرهنگی است.

در فرهنگ نخست است که تصمیمی درباره‌ی محیط زندگی آینده‌ی ما گرفته می‌شود. و شهروندان، فرصت واقعی و بزرگی برای سربلند ایستادن و آزاد کردن خویش به دست خواهند آورد.

رابطه‌ی فرهنگ دوم با فرهنگ نخست، با رابطه‌ی کبریت و بخاری روشن قابل مقایسه است. بدون کبریت اصلاً آتشی روشن نمی‌شود، و با کبریت تنها هم اتاق گرم نخواهد شد.

شاید تصور شود که چنین پنداری، برخوردی ابزارگونه با فرهنگ است ـ انگار که من خواسته باشم هنرمندان فرصتی عمومی بیابند، چون چنین فرصتی است که امید به بهبود فراگیر اوضاع و احوال ما را بیشتر می‌کند. پس بگذارید مسأله را کمی روشن‌تر کنم.

هر کنش معنادار فرهنگی ـ هر جا که رخ دهد ـ به خودی خود مسلماً خیر است. فقط به این دلیل که وجود دارد، و چیزی را به کسی پیشنهاد می‌کند.

اما آیا این ارزش فی‌نفسه، واقعاً می‌تواند از خیر عمومی جدا بماند؟ آیا یک ارزش از آغاز جزء جداناشدنی ارزش‌های دیگر نیست؟ آیا این حقیقت آشکار که یک اثر هنری چیزی را به کسی می‌رساند ـ حتا برای یک لحظه، و به یک فرد تنها ـ به هر حال تغییری در جهت بهتر شدن شرایط کلی ما نیست؟ و آیا این خود جزیی جداناشدنی از آن شرایطی نیست که بنا به ماهیت خود آن را دگرگون می‌کند؟ و آیا هر دگرگونی در اوضاع و احوال ما به واسطه‌ی یک دستاورد فرهنگی، در را به روی دستاوردهای فرهنگی دیگر نمی‌گشاید؟

آیا فرهنگ چیزی جز خیر عمومی است؟ آیا هر «اصلاح و بهبودی در

شرایط»ـ در عام‌ترین، عمیق‌ترین و می‌خواهم بگویم، وجودی‌ترین معنی کلمه‌ـ دقیقاً همان چیزی نیست که فرهنگ را فرهنگ می‌کند؟

شاد بودن از این که پنج هزار تن به جای پنج تن بتوانند یک متن خوب را بخوانند، یا یک نقاشی خوب را ببینند، درک کاملاً درستی از معنی فرهنگ است. حتا هنگامی که این سرخوشی از این تصورمان ناشی شود که «حرکت دارد آغاز می‌شود». آیا نخستین مقصود هرچیز که به راستی به فرهنگ متعلق است «تکان یا انگیزه‌ای برای حرکت‌ـ باز در آن معنی عمیق‌تر وجودی‌ـ نیست؟»

سرانجام اینکه بالاخره نشان هر اثر خوب فرهنگی دقیقاً این است که جان‌های خواب‌آلود و دل‌های تنبل ما را به جنبش وا می‌دارد. آیا جان بیدار شونده‌ی انسانی را از آنچه همواره هست، یعنی اجتماع بیدار شونده‌ی انسانی، می‌توان جدا کرد؟

زبان به کام سیاست

هر روزه در خبرها و مصاحبه‌ها و رسانه‌ها واژه یا ترکیب‌هایی به کار می‌رود که در صورت و معنا و نحوه‌ی کاربردشان غرابتی احساس می‌شود، و آنچه خواننده و شنونده در آغاز از آنها می‌فهمد، اغلب همان نیست که گوینده و نویسنده اراده کرده است. از این گونه کاربردهاست: تعدیل، آزاد سازی، اقشار آسیب‌پذیر، منطقه‌ی آزاد، خصوصی سازی، مشارکت مردمی در آموزش دانشگاهی، ریزش نیرو، تعدیل نیروی انسانی، کارگران تعدیل شده، مدارس غیر انتفاعی، مدارس نمونه‌ی مردمی، غیر متمرکز کردن آموزش و پرورش، واگذاری آموزش و پرورش به مردم، خودیاری، مقررات‌زدایی، شرکت‌های مضاربه‌ای، همیاری، هماهنگی خبری، خودکفایی و...

البته عدول از معنای معمول و غرابت در کاربردهای زبانی، در هر دوره‌ای از زندگی زبان محسوس است. زبان همیشه در تاریخ تحول خود بر همین روال رفته است. همیشه واژه‌ای منسوخ شده است؛ واژه‌ای ساخته شده است؛ واژه‌ای از رواج افتاده است؛ واژه‌ای شیوع یافته است. ترکیبی از معنایی به معنایی گراییده است. با اصطلاح و معناو صورتی به ضرورت و بنابر ایجاب‌های تازه به گستره‌ی زبان افزوده شده است. اما غرابت کاربردهایی که منظور من است از گونه‌ی ویژه‌ای است. و به سبب دخالت‌های اراده‌گرایانه یا چرخش و گرایشی در تاکتیک‌ها و عقاید یا

سیاست‌گزاری‌ها و عملکردهای اهل سیاست در زبان رخ می‌دهد. به همین سبب نیز از قاعده و روال معمول تحول زبان جداست، یا دست کم وجه خاصی از آن است.

تأملی مختصر در این گونه کاربردها نشان می‌دهد که غرض از پیدایش و رواج آنها، بیش از هر چیز، به فراموشی سپردن واژه‌ها و معناهایی است که یا دیگر در اولویت سیاسی نیستند؛ و یا حضورشان در زبان رایج و روزمره، به سود سیاست‌گزاری‌ها و عملکردهای سیاسی نیست. پس بار معنایی‌شان از لحاظ سیاسی-اجتماعی-اقتصادی و... ایجاب می‌کند که از دایره‌ی کاربرد روزمره بیرون رانده شوند. و در مقابل، اصطلاح‌ها و ترکیبها و واژه‌هایی متفاوت جایگزین شود و اشاعه یابد.

از این‌رو مثلاً مدارس غیرانتفاعی و مدارس نمونه‌ی مردمی و غیر متمرکز کردن آموزش و پرورش و واگذاری آموزش و پرورش به مردم و... با تکرار و تأکید به کار می‌رود و رواج می‌یابد تا در حقیقت جای آموزش رایگان را بگیرد، و مدارس ملی و خصوصی با سرمایه‌ی خصوصی گسترش یابد، و امکانات آموزشی را در اختیار کسانی قرار دهد که از امکان مالی برخوردارند. هم چنان که مشارکت مردمی در آموزش دانشگاهی یا بهداشت یا صنعت و معادن و... نیز به معنای سپرده شدن بخش آموزش دانشگاهی و بهداشت و معدن و صنعت و... به سرمایه‌داری خصوصی است. درست با همین منظور و با همین سیاست است که کاربرد خودکفایی درباره‌ی مطبوعات، به معنای رها شدن آنها به امان ساز و کار بازار است، و تعیین تکلیف فرهنگ در نظام عرضه و تقاضا به دست علامت‌دهی قیمت‌ها.

به همین ترتیب برای آن که مردم از موقعیت واقعی خود باخبر شوند، و چندان بی‌خبرانه از گرانی ننالند، گفته می‌شود که آنچه اکنون هست

گرانی نیست، بل‌که آنچه دیروز بوده است ارزانی کاذب بوده است.

این سیاست زبان‌سازی که متأثر از الگوهای پراگماتیستی جهانی است، گاه به مسائل ریشه‌ای‌تر می‌گراید، و مثلاً با ارتقاء سطح و مقام مردم به اقشار آسیب‌پذیر، آنان را از سیطره‌ی تحقیرآمیز و اهانت‌بار عنوان‌هایی چون پابرهنگان و محرومان و کوخ‌نشینان و مستضعفان و... می‌رهاند.

گاهی هم واژه‌گزینی‌های بامزه‌تری رخ می‌دهد که گویی خود پیشنهاد دهندگان نیز از بامزگی پیشنهاد خود خبری ندارند. در نتیجه رفقا یا رقباشان مجبور می‌شوند آنان را به شیرین‌کاری‌شان واقف کنند. چنانکه چندی پیش گفته شد برای پرهیز از ربا در نظام بانک‌داری، باید از کاربرد واژه‌ها و ترکیب‌هایی چون سود و کارمزد و... خودداری کرد. و به جای آنها ضریب تورم را به کار برد.

به هر حال شاید نقد زبان‌شناسی که این روزها خیلی باب شده است و در بند ابعاد اجتماعی زبان نیست، در بررسی بسامد کاربرد دو واژه‌ی عدالت و تعدیل در نوشته‌ها، چندان دغدغه‌ی خاطری نداشته باشد، و در بند این نباشد که تعدیل درست با همین تاکتیک و سیاست به جای عدالت نشسته است. به همین سبب نیز می‌تواند به بررسی‌هایی سرگرم باشد که مربوط است به تعدیل دو واکه‌ی آ و ای در عدالت و تعدیل، و خشن‌تر بودن یک واکه و ملایم‌تر بودن واکه‌ی دیگر و غیره.

اما زندگی اجتماعی اهل زبان آشکارا نشان می‌دهد که رواج تعدیل و آزادسازی و ادغام در بازار جهانی و... بر یک استراتژی اقتصادی مبتنی است که سودی در رواج و تکرار واژه‌ی عدالت نمی‌بیند. این واژه در عرف جهانی به معنای حاکمیت سرمایه‌داری و ساز و کاز بازار و خصوصی‌سازی است. در عملکرد چند ساله‌ی داخلی نیز مترادف است

با گشودن دروازه‌ها و باز گذاشتن دست دلالان واردات و تبدیل کشور به بازار مکاره‌ی کالاهای مصرف و غیر ضرور لوکس و گاه بنجل کشورهای شرق آسیا و...

آخرین نمونه از این زبان‌سازی که خوانده‌ام ترکیب کارگران تعدیل شده است. به یقین نه کارگرانی که بار نخست آن را شنیده‌اند معنایش را دریافته‌اند، و نه دیگر هم‌زبانان ما که علاقه‌مند به سرنوشت ملی و در بند بهبود زندگی زحمتکشان این کشورند. اما دقت در کاربرد سیاسی-اجتماعی این ترکیب نشان می‌دهد که با یک تاکتیک اندیشیده و القای سیاست ویژه مواجهیم که در زبان متجسم شده است.

ماجرا این است که در پی سیاست‌های تعدیل، باید شماری از مؤسسات اقتصادی و تولیدی به بخش خصوصی واگذار شود. مدیریت جدید کارگاه تولیدی که به سرمایه‌ی خصوصی سپرده شده، یعنی تعدیل شده، باید حافظ منافع سرمایه‌ی خصوصی باشد. پس بنا به اقتضاهای واحد خود، باید نیروی انسانی کارگاه را نیز تعدیل کند. از این‌رو عده‌ای از کارگران را مازاد تشخیص می‌دهد، و آنان را اخراج می‌کند. اما اخراج نه در شأن کارگران عزیز است و نه به صلاح تبلیغی سیاست. پس برای آن‌که موازنه‌ی روان‌شناختی جامعه بر هم نخورد، و احساسات کارگران جریحه‌دار نشود، و آشفتگی در افکار عمومی پدید نیاید، و تأثیر منفی اخراج کارگران کاهش یابد، زبان‌سازان پا به میدان می‌گذارند و ترکیب متناسبی با سیاست‌های تعدیل پیدا می‌کنند و به رسانه‌ها می‌سپارند.

در حقیقت کلمه‌ی اخراج از زبان اخراج می‌شود، تا از تأثیر منفی تصفیه‌ی کارگران جلوگیری کند. با اراده‌ی حال از معنای محل، اصطلاح مربوط به مؤسسه به کارگر مؤسسه منسوب می‌شود. پس با چرخش زبان، مشکل سیاست حل می‌شود. آنگاه در روزنامه‌ها می‌خوانیم که باید برای

کارگران تعدیل شده کار پیدا کرد.

من عقیده ندارم که همه‌ی اهل زبان و نقد زبان‌شناسی، خوشرویانه تمام این جابه‌جایی‌ها و تعدیل‌ها و واژه‌پردازی‌ها را تأیید می‌کنند و از چرخش بی‌وقفه‌ی زبان جامعه به کام سیاست، آسوده‌خاطرند. اما گمان می‌کنم که متأسفانه این گشتن زبان در کام سیاست، بی‌دخالت و یاری برخی از اهل زبان، خواه فرهنگستانی و خواه غیر فرهنگستانی، نیز به سادگی صورت نمی‌پذیرد.

اهل زبان در اینجا البته همان متخصصانی‌اند که می‌توانند چنین ترکیب‌ها و واژه‌ها و اصطلاح‌ها را برای دلالت‌های مورد نظر اهل سیاست بیابند. در نتیجه روز به روز بیشتر عرصه‌ی زبان، و از این راه عرصه‌ی فرهنگ را، به گرو سیاست‌ها درآورند.

البته شک نیست که هر زبان شناس یا اهل زبانی به سائقه‌ی گرایش انسانی خود می‌داند که عدالت تبلوری از آرمان‌های انقلاب بوده است، و تعدیل نمایانگر سیاست‌های امروزین است. با این همه ممکن است نتواند جابه‌جایی کاربرد این دو واژه را در حوزه‌ی نظریه‌ای ناب خود ارزیابی کند. اگرچه عده‌ای معتقدند که اگر نظریه‌ی ادبی به جای درگیری با مفروضات یک نظام قدرت (و از جمله دستگاه زبان‌سازی آن)، آن مفروضات را تقویت کند، بی‌طرف نمانده است.

هنگامی که زبان به هر شکلی به اراده‌ی سیاست بچرخد، فرهنگ دستخوش سیاست می‌شود. واقعیت حیات انسان‌ها چیزی می‌شود و تظاهر زبانی فرهنگ‌شان چیزی دیگر. آنگاه گسترده‌ترین تأثیرهای یک سیاست ویژه بر زبان حاکم می‌شود که دیگر نادیده گرفتن آن چشم فروبستن بر حقایق است.

وقتی زبان به کام سیاست بگردد، اولین نتیجه‌اش ریاکارانه شدن زبان

است. چیزی گفته می‌شود و چیزی دیگر اراده می‌شود. دیگر نمی‌توان به قول فرانسوی‌ها گفت: گربه، گربه است. چون همواره واژه‌ای هست که معنای معهودش را از دست داده است؛ و یا معنای دیگری به خود گرفته است. بی‌آن‌که در این جابه‌جایی، ضرورتی فرهنگی، هنری، تاریخی، اجتماعی در کار باشد. در نتیجه‌ی چنین تصمیم‌هایی است که آدم یکباره می‌بیند به خیلی چیزها می‌گویند گربه، جز به خود گربه. شغال و سگ و موش هم می‌شوند گربه. و این مسخ زبان است. و مسخ فرهنگ است. و مسخ فرهنگ به مسخ آدمی می‌انجامد. در چنین وضعی است که آدم از فریاد و فغان و خشم و خروش بر سر «تهاجم» فرهنگی شگفت‌زده می‌شود. و با خود می‌اندیشد که نکند. «تهاجم» را نیز در معنای دیگری مثلاً به قصد اعمال سیاست «منع» و «حذف» به‌کار می‌برند. وگرنه چرا در برابر این همه مسخ معنایی و مفهومی که با الگوبرداری از سیاست‌ها و منافع و زبان سازی‌های بیگانگان صورت می‌پذیرد، خاموشند؟

به هر حال تشابهی که در آغاز میان برخورد فرهنگی با زبان و برخورد سیاسی با زبان به چشم می‌خورد، مانع درک افتراق آنها نیست. فرق سیاست و فرهنگ در برخورد با زبان در این است که اولی واژه‌ها را نیز مانند افراد تصفیه می‌کند تا همه را به شکل خود درآورد. هر واژه و معنای ناساز با تبلیغات و اهداف و برنامه‌ها را از زبان روز اخراج می‌کند. در حالی که فرهنگ از راه هنر و دانش و... به تنوع و کثرت واژه‌ها و معناها و کاربردهای گوناگون استعاری، کنایی و... می‌نگرد، و بر گستره‌ی آنها می‌افزاید. در نتیجه در برخورد فرهنگی، هم واژه هست، و هم پیوندها و ترکیب‌های گوناگون آن. و از این راه غنای زبان و غنای فرهنگ برقرار می‌ماند.

ممیزی یکی از وجوه بارز اختلاف میان سیاست و فرهنگ در برخورد

با زبان است. سیاست تصمیم می‌گیرد که فلان واژه به کار نرود. فلان واژه جای دیگر بنشیند. حال آن که فرهنگ هرگز نمی‌تواند با ممیزی کنار بیاید. رشد و اشاعه‌ی فرهنگ مستلزم آزادی است. پس اساسش بر حضور همه‌ی نمودهای فرهنگی است. خلاقیت هنری تبلور حضور گونه‌ها و اجزای گوناگون یک فرهنگ است و جز در آزادی تحقق نمی‌یابد. هرگونه محدود کردن دایره‌ی واژه‌ها و کاربرد معناها و مفاهیم، محدود کردن دامنه‌ی خلاقیت نیز هست. واژه‌ی ممنوع، کم‌کم به موضوع ممنوع، کتاب ممنوع و سرانجام قلم ممنوع می‌رسد. چنان که پیش از انقلاب دامنه‌ی واژه‌های ممنوع، که در بخشنامه‌ای از سوی اداره‌ی ممیزی ارائه شده بود، سرانجام به فهرستی از نویسندگان ممنوع‌القلم انجامید.

به همین سبب هر تاکتیکی در جهت تعدیل یا کنترل زبان، خواه ناخواه خبر از استراتژی خاصی می‌دهد که قطعاً نمی‌تواند استراتژی فرهنگ باشد. فرهنگ هیچگاه عین سیاست نخواهد شد. بل‌که این سیاست است که در اعتلای انسانی باید به فرهنگ بگراید. هیچ کوششی هم در یکی قلمداد کردن آنها به نتیجه نخواهد رسید. زیرا خاصیت اصلی فرهنگ مثل خاصیت اصلی زبان، و درست همچون خاصیت حضور انسان، دور ماندن از هم‌شکلی یا یک شکلی و گسترش یافتن در تنوع و کثرت است.

حافظه‌ی تاریخی مظلوم

به: دکتر فریدون آدمیت

امسال نیز چهاردهم مرداد تنها در گوشه‌ای از تقویم گذشت. نه مطبوعات که زمانی رکن چهارم مشروطه بودند «سالگرد نهضت مشروطیت» را به یاد کسی آوردند، و نه کسی به تداعی، نامی از آن بر زبان راند. حال آن‌که ما ملتی مناسبت‌جو و مناسبت پردازیم. و روزی نیست که به حرف یا به عمل از مناسبتی یاد نکنیم.

نگاهی به روزها و هفته‌های گوناگون نشان می‌دهد که در حافظه‌ی تاریخی و فرهنگی و دینی و ملی و سیاسی و اجتماعی ما، مناسبت‌ها و مراسم، یادها و یادبودها و شعائر جای ویژه‌ای دارد. حتا می‌توان گفت روش‌ها و گرایش‌های سیاسی و عقیدتی رسمی و روزمره‌ی ما نیز غالباً بر همین اقتضاها و مناسبت‌ها استوار است.

در تقویم‌ها نزدیک به یک سوم از روزهای سال، به نامی یا رویدادی یا مراسمی یا بزرگداشتی منسوب است.

هر روز با مصلحت و سیاست یا راه و رسم ویژه‌ای همراه شده است. از نام‌گذاری تا مراسم و تعطیل، و از سوگ و سرور تا تقدس و تبرک و...، همه نشانگر چنین اعتقاد و رویکرد، یا مصلحت و سیاست، یا رسم و عادت و شعائری است.

از این رو هنگامی که درمی‌یابیم سهم چهاردهم مرداد، تنها همان

گوشه‌ی تقویم است و بس، به صرافت اقتضاها و سیاست‌هایی می‌افتیم که این نقطه‌ی عطف در حافظه‌ی تاریخی و ملی معاصر را نشانه رفته است. و بر آن است که این روز را نیز تنهادر شمار روزهای دیگری قرار دهد که تقویم‌ها به وضعی مشابه از آنها یاد می‌کنند.

تقویم روزهای مشابه دیگری را به ما یادآور می‌شود مانند «روز جهانی موزه»، «روز هواشناسی»، «روز پرستاری»، «روز جهانی صنایع دستی»، «لغو کاپیتولاسیون در ایران ۱۳۵۸»، «فتح اندلس به دست مسلمین» (۹۲هـ) و ...

با این همه دست کم بعضی از این روزها را بعضی از نهادها و بنیادها و اداره‌ها و... بزرگ می‌دارند. همزمان سخنرانی یا سمیناری، یادآوری یا مراسمی برگزار می‌کنند. اما انگار آن سیاست‌ها و اغراض ترجیح می‌دهند که بزرگداشت روزهایی مانند «سالگرد انقلاب مشروطه»، تنها برای همان‌هایی باقی بماند که در رژیم شاه، آن را از محتوا تهی کرده بودند.

آنچه از سیاست گزاری‌های رسمی و تبلیغی موجود برمی‌آید این است که انگار باید همه چیز تنها در همین ایام اخیر خلاصه شود. و نقطه‌های عطف حیات گذشته‌ی این سرزمین توجهی برنینگیزد. یعنی این سیاست‌ها بیشتر به اقتضاهای سیاسی روز معطوف است، نه به اقتضاهای فرهنگی و تاریخی و سرگذشت و سرنوشت دیرینه‌ی این جامعه. انگار این ملت هیچ خاطره و کارکرد و ارزش و اعتباری، غیر از همین دوره‌ی چند ساله نداشته است. هر چند در این دوره برجسته‌ترین و بزرگ‌ترین رویدادها و خاطره‌ها و کارکردها و ارزش‌ها متجلی شده باشد، باز هم نمی‌توان بر ارزش‌ها و کارکردهای گذشته‌ی یک ملت یکسره خط بطلان کشید.

البته حافظه‌ی تاریخی و ملی، به رغم چنین سیاست‌هایی، هرگز نقطه‌های عطف حیات خود را محو و حذف نمی‌کند. و هر چند هم که روی این نقطه‌ها پوشانده شود، باز به هنگام، آنها را نمایان می‌کند. همچنان که روزهایی چون «بیست و نهم اسفند» (روز ملی شدن صنعت نفت) «سی تیر روز قیام مردم علیه دولت قوام»، و روزهای مربوط به «نهضت ملی» حتا روزی «چون بیست و هشتم مرداد» در موقعیت منفی خود، از خاطره‌ی جامعه زدوده نخواهد شد.

سالگرد نهضت مشروطه، برای مردم ما همانند «روز همبستگی جهانی با مبارزه‌ی مردم آفریقایی جنوبی» (۲۶ ژوئن) نیست که تنها در گوشه‌ی تقویم بماند، و یا احیاناً با نوعی برخورد دیپلماتیک همراه شود. علتش هم بسیار روشن است. انقلاب مشروطه مبداء حیات جدید فرهنگی و ملی و سیاسی دوران صد ساله‌ی اخیر است. در این صد ساله مگر چند روز بزرگ چون این روز هست؟ روزی که ملتی توانست در روند انقلابش، ساخت استبدادی دیرینه را به تمکین وادارد. و آن را به تأیید «عدالت خانه» و «مجلس شورای ملی» و «رای ملت» ناگزیر کند. براستی توجه به تاریخ و انقلاب مشروطیت چه زیانی برای امروز می‌تواند داشته باشد؟ جای کدام مراسم را تنگ می‌کند؟ با کدام یک از ارزش‌های امروز ما در تعارض است؟ درست است که پس از آن وقایع مهم‌تری رخ داده است. درست است. که در انقلاب سال ۵۷ بود که سرانجام رژیم سلطنت بر افتاد. اما کدام جامعه است که از رویدادهای مهم تاریخی و افتخارات سازنده و مبارزات گذشته‌ی خود تبرا جوید؛ یا عمداً در به فراموشی سپردن آنها بکوشد؟

انقلاب مشروطه، با همه‌ی مشکلات و افت و خیزها و نارسایی‌ها و نقص‌هایش، در شمار دیگر انقلاب‌های ملی دنیا بوده است. تأثیرش حتا

در اسناد برخی انقلاب‌ها نیز مشهود است. تا سال ۱۳۵۷ نیز بزرگ‌ترین روز ملی تاریخ معاصر بوده است.

اهمیت آن را باید در مجموعه‌ی تمهیدات و سیاست‌ها و توطئه‌ها و برنامه‌ها و موانعی جست که رژیم دیکتاتوری پهلوی و حامیان بین‌المللی‌اش چندین دهه فراهم می‌کردند تا آثار آن را از میان بردارند.

یادکرد مشروطه به ویژه از آن رو هنوز اهمیت دارد که سرنوشت مشروطه، عین سرنوشت فرهنگی همین ملت بوده است. صد سال است که نگذاشته‌اند این ملت، به گونه‌ای نهادی و نظام یافته، حقوق انسانی خود را در زندگی فردی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی خود باز یابد. صد سال است که این ملت نتوانسته است، به گونه‌ای نهادی و نظام یافته، ساخت‌های استبدادی دیرینه را وانهد، و به ساخت‌های آزاد منشانه‌ای بگراید.

یادکرد چنین روزهایی به معنای تشریفات توخالی و پر سرو صدا و از سر سیاست بازی ریاکارانه، یا گذشته گرایی و عدول از مناسبت‌ها و ضرورت‌های امروز نیست. غرض آن نیست که به شکل‌ها بگراییم. و از اصل و محتوای ارزشی این روزها تغافل کنیم، یا بدانها بی‌اعتنا بمانیم. چنانکه رژیم شاه سال‌ها به ویژه پس از ششم بهمن این رویداد بزرگ را به صورتی مسخ شده جشن می‌گرفت. و چهاردهم مرداد را مستمسکی کرده بود تا بر ضد کارکردش اقدام کند. و حقوق ملی مردم را به حقوق باطل سلطنت تبدیل کند. غرض از یادکرد مشروطه پیوستن به «نسل خاطرات» نیز نیست که همیشه اکنون را با گذشته تعبیر می‌کند. همه‌ی نیکی‌ها را در گذشته می‌جوید. همه را به عملکرد خود فرا می‌خواند. کار امروز را خفیف می‌کند، و کار دیروز را بزرگ می‌دارد. و نسل امروز را، به سبب این که عمرش قد نداده که دیروز را دریابد، به ملامت می‌گیرد.

غرض از یادکرد، تأکید بر ارزش‌ها و معیارها و دستاوردها و

تجربه‌هاست. غرض، یادآوری اقدام و مبارزه و قیام ملتی است در راه حقوق انسانی و عدالت و آزادی، که مفاهیم و ارزش‌هایی کهنه ناشدنی‌اند. غرض یاد کرد مبارزان و از جان گذشتگانی است که همیشه در راه تعیین سرنوشت ملی از هیچ مجاهدتی دریغ نورزیده‌اند. غرض بررسی و بازبینی و ارزیابی روش‌ها و گرایش‌ها و منش‌هایی است که این ملت در گام نهادن به راهی «نو» ارائه داده است.

غرض این است که دریابیم «مدرن بودن به معنی قربانی کردن گذشته در پای نو نیست. بل‌که پاسداشت، مقایسه، و به یاد آوردن ارزش‌هایی است که آفریده‌ایم. و مدرن کردن این ارزش‌ها بدان گونه که ارزش مدرن را از دست ندهیم.»

چه بخواهیم و چه نخواهیم، ادراک ارزش‌های نو در تعیین سرنوشت ملی و حقوق انسانی از دوران انقلاب مشروطه در ایران مطرح شده است. تا آن زمان ما دچار ساخت استبدادی دیرینه‌ای بودیم که هیچ حق و رای و امکان انتخاب برای مردم نمی‌شناخت. تا آن زمان کل ملت در حکم «صغار» بودند که به قیم نیاز داشتند. تا آن زمان نظام سلسله مراتب به بلوغ عقلی و سیاسی و اجتماعی مردم باور نداشت. تا آن زمان کسی با مفهوم نهادی و نظام‌مند «عدالت» سروکاری نداشت. تا آن زمان جامعه بر سنت «شبان-رمگی» صرف می‌رفت. و تنها از آن زمان ملت ما دریافت که باید عادت به «رمه بودن» را نفی می‌کند.

به فراموشی سپردن سالگرد انقلاب مشروطه، در حقیقت کم بها دادن به این گرایش و رویداد و روند تاریخی است. کم بها دادن به چاره‌اندیشی‌های این مردم برای نو کردن زندگی است.

روند انقلاب مشروطه، مواجهه‌ی سنت و نو است، مواجهه‌ای که هنوز هم برقرار است. و هنوز هم طیف‌های گوناگونی از اندیشمندان و اهل فرهنگ و سیاست و هنر و... با گرایش‌های مختلف، در پی

چاره‌اندیشی برای این بحران فرهنگی‌اند.

یادکرد انقلاب مشروطه، هم پیشنهادها و راه‌حل‌ها و برداشت‌ها و گرایش‌ها را در این «نوشدن» پیش چشم می‌آورد. و هم نقص‌ها و نارسایی‌ها و اشتباهات و احیاناً انحراف‌های ما در اخذ تمدن و فرهنگ نو را مطرح می‌کند. هم اغراض یا اشتباهات برخی کسان را نشان می‌دهد که ارزش‌ها و ضرورت‌های فرهنگی ما را به درستی نمی‌شناخته‌اند. یا تعمداً بدان‌ها پای‌بند نبوده‌اند. و در نتیجه ما را به استحاله در فرهنگ‌های بیگانه هدایت می‌کرده‌اند. و هم نشان می‌دهد که چگونه عده‌ای با اصرار بر لمیدن بر سنت‌ها و راه و رسم قدیم، جامعه را از اقتضاها و دستاوردهای تمدن نو محروم می‌خواسته‌اند.

صد سال است که این معضل برقرار خود مانده است. در همین ایام نشریه و روزنامه و رسانه‌ای نیست که به گونه‌ای به این گرفتاری، بیماری، تناقض، تضاد، تهاجم، برخورد، ارتباط، تبادل، ناگزیری و... نپرداخته باشد. همگان نیز کم‌کم در می‌یابیم که تنها راه چاره، دیدنِ درست حقایق و ارزش‌هاست. گرینش آگاهانه و منصفانه و متناسب با سرنوشت و فرهنگ کشور است.

در مواجهه‌ی ارزش‌ها و آمیختگی سنت و نو، نمی‌توان یک سویه رفتار کرد. نمی‌توان به نفع گذشته از اکنون چشم پوشید. یا به نفع امروز دیروز را نادیده گرفت. نمی‌توان فرهنگ را جراحی کرد. یا حذف و نفی کرد. فرهنگ‌ها مرتبطند. در تبادلند. و تاریخ بشر همواره از گزینش‌های فرهنگی حکایت می‌کند. سیاست‌ها روزمره‌اند. فرهنگ‌ها همیشگی‌اند. آنچه مهم است وفاداری به فرهنگ و سرنوشت ایرانی است. انقلاب مشروطه نقطه‌ی عطفی در فرهنگ معاصر ماست. و با نادیده گرفتن آن نمی‌توان آثارش را از زندگی معاصر حذف کرد.

۷۲/۵/۱۵

بی‌ارتباطی در عصر ارتباطات

۱ ـ بی‌ارتباطی در دوران ارتباطات طنز آشکاری است که درکش به استعداد چندانی نیاز ندارد. اما معلوم نیست چرا خیلی‌ها هنوز می‌کوشند از لذت این ادراک برکنار بمانند! مثلاً نویسنده‌ای می‌تواند واقعاً به وجد آید از یک دم فکر کردن به تیتراژ دو سه هزاری کتابش، که چند سالی صرف نوشتنش کرده، و پس از دوندگی‌های زیاد در گذر ناشران، یا پشت در اتاق جواز کتاب، چند سال هم طول می‌کشد تا از چاپ درآید، و تازه نوبت توزیع می‌رسد که طی دو سه سالی آن را به دست یک سی هزارم مردمی که اصلاً کتاب خواندن را تعطیل کرده‌اند برساند یا نرساند.

یا زنی و مردی می‌توانند پوزخندی بزنند به کوپن‌های بادکرده‌شان که باعث شده پس از مدت‌ها توی صف ایستادن و به مقصود نرسیدن، از خیر رابطه‌ی سالانه‌ی گوشت و دهان خود و کودکان‌شان بگذرند، و خیال‌شان را راحت کنند.

یا از آن طرف ماجرا، مثلاً سازنده‌ی تبلیغات شهری یا روابط عمومی بانکی که اعلام کرده «با پس‌انداز به عدالت اجتماعی می‌رسیم» می‌تواند با سرخوشی تمام رابطه‌ی حتمی عدالت و پس‌انداز را از تجربه‌ی کشورهای سرمایه‌داری، که خیلی پیش از این‌ها به چنین نتایج درخشانی رسیده‌اند، برای پرسش‌کنندگان خنگ و از همه جا بی‌خبر توضیح دهد، و چنان‌چه باز هم آن‌ها مسأله را درنیافتند، زهرخندی بر لب آورد، و

وجدان‌اش را تسکین دهد که دین خود را در امری اجتماعی و آرمانی ادا کرده است، هرچند جامعه فعلاً با درک این‌گونه مسایل فاصله دارد.

و از این‌قبیل مثال‌ها بسیار است در عرصه‌های مختلف.

این بی‌توجهی به بی‌ارتباطیِ عملاً موجود در بخش‌های مختلفی از جامعه، هنگامی اهمیت بیش‌تری می‌یابد که کم‌تر کسی خود به صرافت بی‌ارتباط ماندن می‌افتد. زیرا حتا اگر اندیشه‌ی بی‌رابطگی هم به‌خاطر کسی خطور کند، قطعاً مشقت و رنجی که از نقض عملی و مستمر آن در زندگی روزمره نصیب‌اش می‌شود چندان است که «جرقه‌ی» فکرش را در دودی از مضحکه و ناسازگاری فرو خواهد پوشاند.

البته شاید بعضی موجودات ناهم‌زمان که تأخیر حضور دارند، هنوز پیدا شوند که حتا چشم‌اندازی سالم و انسانی برای دهکده‌ی جهانی ارتباطات را نیز، زیبنده‌ی خودبسندگی‌های رفتاری و پنداری سنتی خویش ندانند؛ و در چاردیواری «مثلاً» اختیاری خود، سفت و سخت پشت اُرسی‌های خاک گرفته و زهوار دررفته‌ی جد اندر جدی بچپند تا از استنشاق هوای تبادل فرهنگ‌ها به تنگ نفس نیفتند.

شاید هم هنوز بعضی ذهن‌های از خود متشکر یا خودمحورانِ به‌اشتباه افتاده درباره‌ی خویش، باشند که با سلاح بی‌خبری و بی‌نیازی از خبرِ خود، حتا به جنگ تکنولوژی ارتباطات بروند.

اما بی‌ارتباطی را نباید تنها از چنین منظری دید. یا تنها به چنین کسانی، و در توهم چنین موجوداتی خلاصه کرد. که اگر فقط چنین می‌بود قلم فرسودن درباره‌اش چندان معقول نمی‌نمود. ساده‌لوحی غفلت‌زده‌ی این‌گونه کسان به «دیوانگی» هم نمی‌زند. زیرا توهمات‌شان به «جنونِ» درافتادن با ارزش‌های تحمیلی ربطی ندارد. تناقض اینان در نوعِ زیستن نیست، بلکه در زندگی نکردنِ خودخواسته، و محو کردن اکنون درگذشته

است. پس می‌پردازم به آن بی‌ارتباطی اصلی که اولین مشخصه‌اش این است که خودخواسته نیست. بلکه نتیجه‌ی خواست و فکر و عمل کسانی است که در عین برخورداری همه‌جانبه‌ی خود از تمام امکانات و ابزارها و ساز و کار ارتباطات، «دیگران» یا «غیرخود» و «غیرخودی‌ها» را مستحق بی‌ارتباطی محض می‌انگارند. از هیچ اندیشه و کوشش و روشی فروگذار نمی‌کنند تا آنان در بی‌ارتباطی مطلق مستحیل شوند. به هر وسیله متوسل می‌شوند تا بخش‌هایی از جامعه، هرچند هم وسیع باشند، از جنبه‌های مختلف یا در عرصه‌های گوناگون از همه چیز بی‌خبر یا برکنار یا محروم بمانند. چنین برخوردی وقتی به بخش فرهنگی، علی‌الخصوص به هنر و ادبیات نوآورانه‌اش می‌رسد، یک‌باره با محرومیت یا ممنوعیت دم‌افزون پهلو می‌زند.

از این‌رو شاید بهتر آن باشد که عنوان این نوع بی‌ارتباطی را هم «بی‌ارتباط نگه داشته شدن» یا «به بی‌ارتباطی رانده شدن» بگذارم. فعلاً هم بپردازم به همان وجه خاص‌تر، که بی‌ارتباط نگه داشتنِ اهل قلم و فرهنگ است. حسن تعیین حدود برای بحث هم این است که تفکیکی صورت خواهد گرفت بینِ مثلاً بی‌ارتباطی اهل فرهنگ با بی‌ارتباطی در عرصه‌ی سیاست و فعالیت‌های سیاسی، یا عرصه‌های اجتماعی دیگر، که اگرچه در نفس‌کشیدن زیر سقف‌های مجاز مشترک‌اند، اما بثّ‌الشّکوای هر یک مثنوی است و هفتاد من کاغذ. پس جا دارد که شرح هر یک نیز جداگانه پرداخته شود. به‌ویژه که وقتی مسأله به بعد سیاسی می‌رسد، «خودی‌ها»یی هم که سر و گوش‌شان بجنبد، یا زبان‌شان دست خودشان نباشد، مشمول مزایای «غیرخودی‌ها» می‌شوند. ضمناً در ابعاد اجتماعی نیز بی‌ارتباطی مثل همان چند مثالی که در آغاز آوردم، بسیار متنوع است و انتخاب هر نوع نیز، خود می‌تواند موضوع دراز و بحث

مستقلی باشد. و اهل بخیه در هر صنف باید بدان بپردازند، که من اگر اهلیتی هم در زمینه‌ای داشته باشم صرفاً در صنف ادبی و فرهنگی است.

اما درباره‌ی علت تحمیل بی‌ارتباطی به اهلِ غیرخودیِ فرهنگ، به‌ویژه نویسندگان، تصور بعضی بر این است که دیواری کوتاه‌تر از این‌ها پیدا نمی‌شود. در حالی که به نظر خیلی‌ها هم دلیل‌اش این است که عقل این گروه غالباً در موضوع معاش پاره‌سنگ برمی‌دارد. نه از هنر نان به نرخ روز خوردن برخوردارند، و نه منطق عرضه و تقاضا را می‌فهمند تا با درک نیاز خیلی‌ها، مثلاً به واردات دستمال از راه ابریشم بپردازند، یا به تجارت بادمجان و قاب و غیره مشغول شوند. از همه بدتر هم این که در دوره‌ی «عقلانیت اقتصادی» آن هم از نوع دلالی‌اش که هم زود به‌دست می‌آورد و هم زیاد، پا سفت کرده‌اند در تولید فرآورده‌هایی که نه تنها باب طبع «بازار» نیست، بلکه وبال گردن هم هست، پس معلوم می‌شود که طبعاً نیاز چندانی هم به ارتباط و تبادل نباید داشته باشند.

طبعاً دیدگاه پیله‌وری در زمینه‌ی فرهنگ نیز در پی درک سود و زیان روزمره‌ی خویش است. پس به تبادل و ارتباط فرهنگی هم از همین زاویه می‌نگرد. بده‌بستان ادبی را هم قاعدتاً با دخل و خرج آفتاب غروب می‌سنجد. در نتیجه معتقد است که برقراری ارتباط یا واگذاری امکانات ارتباطی یا سرمایه‌گذاری در زمینه‌ای ارتباطی مثل نشر و توزیع و تولید و ترویج و معرفی ادب و هنر و غیره هنگامی به زحمت‌اش می‌ارزد که نفعی بر آن مترتب باشد. در غیر این‌صورت، به‌ویژه هنگامی که زیان‌های مادی و معنوی متصور است، باید قیدش را زد و از شرش خلاص شد.

به هرحال شاید همین خاصیت کار فرهنگی که به دیوانگی می‌زند، گروه سلب‌کننده‌ی ارتباط را برمی‌انگیزد، تا از اهل فرهنگ انتظاری در حد بی‌ارتباط ماندن محض نیز داشته باشند.

اما توجیه خود اهل فرهنگ، به‌ویژه نویسندگان نوآور، احتمالاً چیز دیگری است. شاید هم این‌ها فقط روی دیگر سکه را نشان می‌دهند. اینان که به هرحال نمی‌خواهند خود را از دسته بیندازند، تأکید می‌کنند که اگر هم به وادی دیوانگی رغبتی نشان داده‌اند، از سر شوقی «دن‌کیشوتی» بوده است که در تقابل وهم و واقعیت، و جنون و عقل، در پی درک تفاوت ارزش‌ها و عشق و عدالت برمی‌آمده است. اگرچه او هم حاصلی جز تمسخر و طرد و ورشکستگی نمی‌برده است. هم‌چنین اگر هم گه‌گاه در ستایش دیوانگی سخنی گفته یا کاری کرده‌اند، بیش‌تر درهم‌سازی با کنش طنزآمیز «اراسموسی» بوده است تا هم دیوانه و هم عاقل را از مطلقیت‌های دروغین، حتا مطلقیت عقل، به دور دارند. به همین سبب نیز به رغم تمام مصائب و بلایا، و محرومیت کشیدن‌ها و مایه‌ی استهزای خلق‌الّه شدن، یا متهم شدن به نارسایی عقلانی، غالباً در نهان پوزخندی به دلخوشکنک بر لب دارند که فرهنگ تاب مستوری ندارد. فرهنگ آبی است که به هرحال گودالش را پیدا می‌کند. هرچه هم سر راهش را ببندند، به کندن درخواهد ایستاد و ابرام خواهد کرد تا راهی گشوده شود.

۲ ـ اما در انزوا نگه داشته شدنِ ادبیات معاصر، از وجود دو نوع ذهنیت جاری خبر می‌دهد. نخست ذهنیت تولیدکنندگان‌اش که باید مهجور بماند، و از منظر جامعه دور یا اصلاً از حافظه‌اش پاک شود. مثل کالایی که با سرآمدنِ دوره‌ی مصرف‌اش کم‌کم منسوخ می‌شود. دیگر ذهنیت متقابلی که با ادراک همبستگی و روابط گسترده با هستیِ غیرخویش معارض است. ترجیح می‌دهد که در عرصه‌ی رقابت یک‌سویه، مذاق بازار را تنها به کالای خود عادت دهد. خوشمزه‌گی ماجرا نیز در این است که این انزوا و بی‌ارتباطی، اساساً به یاری ابزارها و رسانه‌ها و ساز و کار ارتباطات صورت می‌پذیرد، یا تحمیل می‌شود.

این تناقضِ گویا، که در نگاه نخست به شوخی می‌زند، در نگاهی عمیق‌تر، از ذهنیت کسانی برمی‌آید که راحتی خیال خود را در جامعه‌ای کاملاً یک‌دست و یک‌شکل و یک‌قواره می‌بینند. یا دگرش و دگرگونی در حیات فرهنگی به مذاق‌شان خوش نمی‌آید. یا علت و پاسخ و راه‌حل تمام معضلات فرهنگی را، مثل تمام معضلات دیگر، تنها در سیاستی می‌جویند که یا فقط در انحصار خود آن‌هاست، و یا خود فقط متخصص درک آنند. دیگران را هم که از هر زاویه‌ی دید و با هر دلسوزی و نگرانی احتمالی به چنین مسایلی بپردازند، توطئه‌گر یا آلت‌دست توطئه‌گران قلمداد می‌کنند. پس سری راکه درد نمی‌کند چرا باید دستمال بست؟ چرا باید اصلاً امکانی و ارتباطی به آدم‌های ناباب داده شود تا احتمالاً مشکلی پیش آید؟

در این میان البته کسانی هم هستند که نان از قبل دیگران می‌خورند. در حقیقت دلال مظلمه‌اند. سعی می‌کنند کسانی راکم‌رنگ کنند تا خود شاید رنگی بگیرند. در تمام دوره‌ها از این‌گونه حاشیةالادبا و اذناب الامرا بوده‌اند. دستی می‌افشانند و پایی می‌کوبند و هواری می‌کشند و مشتی یا پاره‌سنگی حواله می‌کنند تا عرصه تنگ شود، حضورهای مؤثر و مشخص از معرکه‌ی مغشوش و مشکوک کناره گیرند، و در نتیجه جا برای خود آنان باز بماند، و به میدان‌داری فضل و ادب و هنر بپردازند.

اما مشکل بی‌ارتباطی ادبیات معاصر به همین‌جا ختم نمی‌شود. بلکه ابعادی فراتر از مرز نیز دارد که طبعاً تأمل بیش‌تری می‌طلبد. باید عیب و علتی در این فرآورده‌های فرهنگی باشد که برای بی‌ارتباط‌کنندگان آن‌سوی مرزها نیز مطلوب نیست. یا دست‌کم سودی دربرندارد. درست به همان‌گونه که در عرصه‌ی دیگری از تجارت‌شان نیز وقتی حضور رقیبی در مبادلات جهانی به سودشان نباشد، به هروسیله از عضویت‌اش در

«گات» جلوگیری می‌کنند.

این بی‌توجهی به دستاوردهای فرهنگی ما، البته از بابت قطور نشدن پرونده‌های غیرفرهنگی اهل فرهنگ و بعضی پی‌آمدهای دیگر داخلی‌اش مغتنم و مایه‌ی دلگرمی است. اما این که جواب اهل فرهنگ جهانی را چه می‌دهد، یا غوغای دیگرپذیری و کشف فرهنگ‌های قد و نیم‌قد را که به راه انداخته‌اند چگونه توجیه می‌کند، دیگر معلوم نیست.

به هنگامی که هر خرده‌ریز فرهنگی در اقصای دنیا، نظر صاحبانِ قدرت‌های سیاسی و اقتصادی فراملیتی را چندان جلب می‌کند که می‌کوشند به یاری رسانه‌های همگانی‌شان، آن را به سمت «نبرد» هانتینگتنی «تمدن‌ها» هُل دهند، یا در زمانی که تجزیه‌های ملی به‌صورت شورش‌های قبایلی که تا دیروز همه‌ی هنرشان پرهیز از فرهنگ و تمدن بود، سرنوشت ناگزیر و یگانه‌ی تمام اقوام و ملت‌ها جازده می‌شود، و همه ترغیب می‌شوند که در جهت آزادی‌خواهی با اتکا به تجارت بزرگ بی‌کنترل، و درک هویت براساس هرچه کوچک‌تر بهتر، و نزول اجلال به ساحت والای «توسعه» از نوع «پایان تاریخ» فوکویامائی بکوشند، و به نظم سرمایه‌ی نولیبرالی بپیوندند، به راستی پرسش‌انگیز است که پدیده‌های فرهنگی ما در خود چه دارد یا اصلاً چگونه است که به درد ارتباطات جهانی نیز نمی‌خورد؟

آن دلگرمی و این پرسش، در عین این که طعم تلخی از پرهیز و محرومیت بر لب دارد، از جای پای مستقل و چهره‌ی شفافی نیز خبر می‌دهد که افشاگر تزویر و ابهام رسانه‌های همگانی جهانی است.

همین‌جا باید به این نکته اشاره کنم که مراجعه‌ی گه‌گاهی برخی از خبرگزاری‌ها یا مؤسسات و نهادهای فرهنگی خارجی به بعضی از نویسندگان ایرانی، آن هم در مواقع استثنایی، با درک و طرح و استقبال از

ادبیات و هنر معاصر بسیار متفاوت است. برخی مصاحبه‌ها و گزارش‌ها یا تبلیغات، درباره‌ی وضعیت نشر و سانسور و آزادی بیان، به معنای ارتباط جهانی با ادبیات و فرهنگ ما نیست.

درآمیختن این‌ها با هم، اگر از سر ناآگاهی نباشد، بعید است که از نیت خیری نشأت گیرد. زیرا اساساً این‌گونه نظرخواهی‌ها، یا مبتنی بر جنبه‌های خبری است؛ و یا مربوط به اظهارنظر درباره‌ی موقعیت و تنگناها و مشکلات موجود بر سر راه ادبیات و فعالیت‌های فرهنگی است، نه درباره‌ی خود ادبیات و دستاوردهای فرهنگی و فرآورده‌های هنری.

۳ـ ما متأثر از عملکرد دوگانه‌ی ابزارها و ساز و کار عصر ارتباطاتیم. هم تقاص ناشکری‌هایمان را در قبال «حق» محرومیت از امکانات و ابزارها در داخل پس می‌دهیم؛ و هم تاوان عدم درک گزینش‌ها و هدایت‌های بی‌دریغ سرمایه‌مدارانه‌ی تکنولوژی ارتباطات جهانی را می‌پردازیم!

در نتیجه از دو سو مفتخر به رانده شدن به بی‌ارتباطی، و هدایت به سوی هم‌شکلی، و تشرف به کسوت از خودبیگانگی‌ایم. و چون آثارمان هم مثل ذهن و زبان‌مان فاقد نشانه‌های علامت‌دهنده برای برقراری تعادل قیمت‌های فرهنگی است، و شایسته‌ی درک هدایای مرحمتی هم نیست، مستحق یا محکوم به انزوا و بی‌ارتباطی مضاعف شده‌ایم.

اما در جوامع «جدی»، هنر و ادبیات و اندیشه را نخستین و حساس‌ترین عوامل انسانی می‌شناسند، که همواره و همه‌جا از عواقب چنین برخوردهایی اعلام خطر کرده است. «کوندرا» زمانی درباره‌ی عملکرد رسانه‌های همگانی گفته است به جای آن که این‌ها عوامل وحدت بخشنده‌ی تاریخ کره‌ی زمین باشند، روند تقلیل زندگی را وسعت

می‌دهند، و مسیر آن را معین می‌کنند. همان ساده‌سازی‌ها و کلیشه‌هایی را که به آسانی مقبول همگان می‌افتد در سراسر جهان پخش می‌کنند. حتا اهمیت چندانی هم ندارد که در ارگان‌های گوناگون‌شان منافع سیاسی متفاوت متجلی شود. در پی این اختلاف سطحی، روحیه‌ای مشترک حاکم است. کافی است که هفته‌نامه‌های سیاسی اروپایی و آمریکایی، از تایمز گرفته تا اشپیگل، را ورق بزنیم تا دریابیم که همه‌ی آن‌ها دید یکسانی درباره‌ی زندگی دارند.

این همان نگرانی و خطری است که «کافکا» نیز با درک ذهنیت «ک» مسّاح، جهان معاصر را دستخوش آن، یعنی دستخوش درآمدن به یک جامه‌ی معین، ترسیم کرده بود. از زمان کافکا تا به امروز، کار یک شکل‌سازی جهان بالا گرفته است. سوسک شدن نیز دیگر تعجبی را برنمی‌انگیزد. عصر ارتباطات در عین مدعای توجه به تنوع و چندگونگی انسان‌ها، آنان را به استحاله در دستگاه‌های ارتباطی می‌سپرد تا تغییر شکل دهند و در یک شکلی حل شوند، و در عین‌حال از این حل‌شدگی نیز بی‌خبر بمانند. استحاله در فضایی که این دستگاه‌ها می‌آفرینند به‌گونه‌ای است که آدم از مشاهده و درک یکنواختی و هم‌سانی خود با همه‌ی چیزهای دیگر نیز باز می‌ماند. حتا دیگر نمی‌داند که نمی‌داند. یا نمی‌فهمد که نمی‌فهمد. متوجه هم نمی‌شود که ممکن است به سرنوشت «گرگورسامسا» مبتلا شده باشد. تأثیر این دستگاه‌های هم‌شکل‌کننده در مدارج نهایی خود به‌گونه‌ای است که پراکندگی اتم‌وار انسان‌ها را به جای کثرت و تنوع آنان جا می‌زند. در نتیجه به قول فوئنتس دیگر لازم نیست که آدم حشره شود تا با او مثل حشره رفتار کنند.

این روحیه‌ی مشترک روحیه‌ی زمانه‌ی ماست که به زعم «کوندرا» مغایر با روح رمان است. و به نظر من تنها مغایر با روح رمان نیست، بلکه

مغایر با روح همه‌ی انواع هنر و فرهنگ است. روح تنوع و پیچیدگی تنها به رمان اختصاص ندارد. به شعر و نقاشی و سینما و... هم اختصاص دارد. از حوزه‌ی هنر گذشته به حوزه‌ی تفکر نیز مربوط است. اساس ذهن بشری در جهت درک بغرنجی‌های هستی و انسان، مستلزم ماهیتی پیچیده است. به همین سبب نیز هم شعر نوآورانه در جامعه‌ی ما از غربتی آزاردهنده رنج می‌برد، و هم تفکر، که کارکرد انتقادی‌اش از موانع و مشکلات بسیار آسیب می‌بیند، و هر دو کم‌کم به مقوله‌ی پرتی تبدیل می‌شوند.

کنترل افکار عمومیِ جوامع با سرمایه‌ی فاقد کنترل، چشم‌انداز تبلیغات رسانه‌های همگانی جهانی است. میدان دادن به شلتاق سرمایه‌ی تجاری، هیچ کشوری را به‌صورت تافته‌ی جدابافته باقی نخواهد گذاشت. همه مشتاقان از این موهبت فراگیر برخوردار می‌شوند. دیر و زود دارد اما سوخت و سوز ندارد. انگار فقط فرقش در این است که مشخصات داخلی هم بر مشخصات خارجی افزوده می‌شود تا بالاخره آدم‌های قدرنشناس فرهنگی دریابند که خیلی از معرکه پرت‌اند. فرهنگ به دست رسانه‌های همگانی افتاده است تا سرانجام، به رغم تمام تعریف‌ها و تعارف‌ها، با تبلیغات یکی شود. در نتیجه تنوعِ حضور آزادانه‌ی مخاطبان، دستخوش امکانات صنایع رسانه‌ای شود که استبداد مستقیم و غیرمستقیم‌شان، اختیار مخاطب را عملاً به اجبار تبدیل می‌کند.

پیداست که بدون درک درست ارتباط و تبادل فرهنگی، چه برای درون و چه برای بیرون، جامعه‌ی ما مثل عرصه‌ی تجارت، به باراندازی برای ورود کالاهای فرهنگی تولیدکنندگان جهانی تبلیغات تبدیل خواهد شد.

حفظ استقلال فرهنگی طبعاً در گرو چاره‌اندیشی برای توزیع عادلانه‌ی تولیدات ملی فرهنگ است. این امر نیز جز با توزیع عادلانه‌ی

امکانات و عرصه‌ها و موضوع‌ها و اخبار و ابزارهای ارتباطی تحقق نخواهد یافت. اما متأسفانه در قبال چنین نیاز و ضرورتی روزبه‌روز دامنه‌ی بی‌ارتباطی‌های فرهنگی و اجتماعی ما وسعت می‌گیرد. بی‌ارتباطی هم به تولید ملی فرهنگ آسیب می‌رساند، و هم امکان بهره‌وری همگانی را از فرهنگ از میان می‌برد. در نتیجه آسیب‌پذیری در برابر خطر شیءکنندگی و هم‌شکل‌سازی رسانه‌های جهانی را افزایش می‌دهد.

۴ ـ آیا جامعه‌ی ما به راستی جامعه‌ای در عصر ارتباطات است؟ سخن گفتن از عصر ارتباطات البته تقریباً فراگیر شده است. کم نیستند کسانی که از هم اکنون به لهجه‌ی جهانیِ تلهج می‌کنند. با چسباندن خود به چنین دوره‌ای به تحلیل موقعیت فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و صنعتی و فراصنعتی و فنی و علمی خود و جهان می‌پردازند. تکلیف امروز و فردای همگان را بنابر راه رشد نولیبرالی معین می‌کنند. برای سرآمدنِ دوران آرمان و پیشرفت، و به زباله‌دانِ عقب‌ماندگی افتادنِ ایده‌ئولوژی‌ها و... نسخه می‌پیچند. بی‌توجه به این که با حلواحلوا دهان شیرین نمی‌شود. و جامعه‌ی ما به نظر من اصلاً ربطی به عصر ارتباطات ندارد.

ربط عصر ارتباطات با جامعه‌ی ما، عین ارتباط «مدرنیسم» با جامعه‌ی ماست. ما هم مدرنیسم را تنها در صادرات تکنیکی و ابزارهایش می‌شناسیم، و هم عصر ارتباطات را. به دلایل و عللی که موردبحث نیز قرار گرفته است، نه تفکر و ذهنیت مدرن، و تبعات شهروندی‌اش چون «جامعه‌ی مدنی» و آزادی‌ها و حقوق دمکراتیک را از خود و در خودنهادی کرده‌ایم، و نه در تحقق تجربی و اجتماعی و فرهنگی «ارتباط» کوشیده‌ایم. کاربرد ابزارهای مدرن و ارتباطی نمی‌توانند با رفتارها و

پندارها و گفتارهای نهادی شده‌ی سنتی صورت پذیرد، و باز هم نماینده‌ی جامعه‌ی متناسب با خود باشد. ذهنیت «حاج جباری» با تلفن موبایل به‌دست‌گرفتن در خیابان‌ها و میهمانی‌ها به دوران ارتباطات منتقل نمی‌شود. ما مفهوم ارتباط را تنها در کاربرد ابزارهایش، منتهی برای مقاصد خود که فارغ از ارتباط ارگانیک همه‌ی اجزای جامعه بوده است اخذ کرده‌ایم.

شاید این نظر به‌زعم بعضی‌ها افراطی تلقی شود. اما ضمن تأکید بر مفتوح بودن بحث، می‌توان ارجاع داد به کلیت جامعه‌ای که ابزارهای مدرن و ارتباطی را تنها شکل‌های متفاوتی از ابزارهای قبلی می‌شناسد که انگار متضمن انتقال یا ایجاب هیچ فرهنگی نیستند. کامپیوتر و آمار همان چتکه و ملطّفه‌پردازی به خط غبار در هیأت و موقعیت امروزی است. و تلویزیون نیز همان کرسی خطابه است. هم‌چنان که روابط عمومی‌ها جارچی اربابان اداره‌جاتی‌اند در برابر رعایای مطبوعاتی، و اینترنت نیز وسیله‌ای برای پز دادن در معیار دیجیتال است. انگار همه‌چیز تنها در ادامه‌ی همان جامعه‌ی سنتی پیشین پدید آمده است. به همین سبب نیز جامعه قادر به اندیشیدن درباره‌ی اختلاف ماهوی نظام مدرن و نظام سنتی و ایجاب‌ها و اقتضاها و ابزارهاشان نیست. وفور ابزارهای ارتباطی در ابعاد وسیع سیاسی و اقتصادی و... از نهادی شدن ذهنیت معطوف به ارتباط بسیار فاصله دارد. ارتباط با دیگری تا ارتباط همه‌ی اجزای جامعه با هم، و ارتباط با جهان، پیش‌فرض‌اش این است که «دیگری» در موقعیت و حضور و حق و رأی و شأن و اندیشه و تفاوت‌ها و ویژگی‌هایش ادراک شود. جامعه امکان مبادله‌ی نظر و عمل را به صورت مشارکت مساوی و فعال برای تمام آحاد و اجزای گوناگون‌اش مشخص و معین کرده و پذیرفته باشد، تا بر همین روال و مبنا سازمان‌دهی شود.

حال آن کِه ارتباط در معنایی که ما در طنز وجودمان احساس می‌کنیم عبارت است از فراهم آمدن تمام امکانات تبلیغی و فنی و علمی و اجتماعی و سیاسی و... برای اشاعه و گسترشِ تنها شکل و حرف و فکر مورد پذیرش و پسند خودمان، که به هر دلیل صاحبان امکاناتیم. وقتی ابزارهای ارتباطی تنها برای فرستادن و گرفتنِ آن‌چه به یک قرار معین و صرف مربوط است خلاصه شود، احساس یک شکلی امری ناگزیر و قطعی است.

معنای این رفتار این است که همه‌ی امکانات ارتباطی سهم من، و همه‌ی بی‌امکانی‌ها و بی‌ارتباطی‌ها سهم دیگری. آن گربه‌ی مئومئو کن بابا از آنِ تو / این قاطر چموش لگدزن از آن من.

کل صنعت رسانه‌ای که مستلزم مشقت و مرارت بسیار است بر دوشِ فکر و عمل و اراده‌ی من، محرومیت از آن که متضمن هیچ زحمتی نیست مفت دیگری. اینترنت برای خودی تا خود را گرفتار اطلاع و خبر و فکر و خیال و روابط خسته‌کننده‌ی چهار گوشه‌ی دنیا کند، لذتِ شنیدنِ خبرِ وصلِ مراکزِ ویژه‌ی داخلی به شبکه‌ی اطلاع‌رسانی جهانی برای دیگری. انگار از زمان «آدام اسمیت» تا به امروز، اصلی که او حتماً از سر بدخواهی «شرم‌آور» می‌نامید تغییری نکرده است: همه‌چیز برای ما و برای دیگران هیچ.

پس من و نویسندگان و هم‌نوعانی چون من، در این گوشه از جهان نیز بیش از آن که از دستاوردهای تمدن معاصر، از جمله تکنولوژی ارتباطات، بهره برده باشیم، با تبعات و پلشتی‌های خرد ابزاری آن مواجه بوده‌ایم. سلطه‌ی فن‌آوری در این‌جا نیز، البته از طرق و به عللی دیگر، در خدمت ذهنیت‌هایی درمی‌آمده است که همگان را تنها به رنگ خود می‌پسندیده و می‌خواسته‌اند. تمام زبان‌ها را برای تکلم خود و تمام

رسانه‌ها را فقط برای وصف و نمایش کمال و جمال بی‌مثال خود متناسب می‌دیده‌اند. حال آن که «دیگری» پایه و مایه‌ی هرگونه ارتباط است. اگر «دیگری» جز در حوزه‌ی دید و خواست و پسند ما پذیرفته نشود، یا وجود نداشته باشد، ارتباط بی‌معنی خواهد بود. زیرا این نیز به‌گونه‌ای دیگر تقلیل زندگی است.

موقعیت اضطراب

بیست و سوم اردیبهشت ماه سالروز درگذشت غزاله‌ی علیزاده نویسنده‌ی رمان‌ها و داستان‌های «خانه‌ی ادریسی‌ها»، «دو منظره»، «سفر ناگذشتنی»، «چهار راه» و ...بود. در مراسمی که از سوی خانواده‌اش برگزار شد، گروهی از نویسندگان و شاعران و هنرمندان نیز شرکت داشتند که بعضی از آنان به خواندن سروده‌های خود یا ایراد سخنانی پرداختند.

آنچه می‌خوانید متن کامل نوشته‌ی محمد مختاری برای سخنرانی در جلسه‌ای بود که نویسندگان می‌خواستند برگزار کنند و برگزار نشد. این سخنرانی در مراسم یاد شده به طور خلاصه ایراد شد.

یک سال پیش که این ضایعه‌ی دردناک رخ داد، گروهی از اهل قلم که در آن ایام هنوز می‌توانستیم جلسه‌ای داشته‌باشیم، بر آن شدیم که مراسم یادبودی برگزار کنیم، و تحلیل «واقعه» را از منظر اهل فرهنگ ارائه دهیم، یا به مسائل مربوط به نویسندگی غزاله‌ی علیزاده بپردازیم. من به سهم خودم متأسفم که امکان عملی کردن این نیّت فرهنگی فراهم نشد. خودتان از مشکلات چندین ماهه‌ی اخیر باخبرید. موانع را می‌شناسید، و از بی‌امکانی ما برای گردهمایی مطلعید.

در همین یک ساله، سه تن از داستان‌نویسان متشخص‌مان را از دست داده‌ایم. اما متأسفانه هیچ یک از این سه حادثه هم بازتاب فرهنگی

مناسبی نداشته است، جز یکی دو یادداشت در گوشه‌ی نشریه‌ای، غمِ از دست دادن آنان یک سو، تأسف از فقدان برخورد اجتماعی و فرهنگی متناسب در مورد آنان نیز یک سو. از این رو تأثر و افسوس ما همواره مضاعف است. و این خود یکی از نشانه‌ها و عوامل مؤثر در تداوم موقعیتی است که در آن قرار گرفته‌ایم، و من آن را «موقعیت اضطراب» می‌نامم که زمینه‌ی نامبارکی نیز هست برای چنین ضایعاتی.

زمانی بعضی کسان که از ناملایمات و مشکلات اهل فرهنگ شادمان می‌شوند، و از عوامل دفع و نفی و طرد و حذفند، کار ما را به جمع شدن در مجالس ترحیم و آگهی‌های تسلیت منحصر و تعبیر می‌کردند، که البته نه تنها سرنوشت خودخواسته‌ای نبود، بل‌که هم غم‌انگیر بود و هم تحقیرآمیز. اما سال گذشته انگار گردهمایی در مرگ نیز برایمان دشوار شد. چون خیلی‌ها از مجلس ختمِ صرفاً خانوادگی «بزرگ علوی» خبری نیافتند. در جلسه‌ی ترحیم «تقی مدرسی» نیز گویا شمار اندکی شرکت کردند. هم چنان که خیلی‌ها هم از شرکت در مراسم درگذشت ناگهانی و دور از باور «غفار حسینی» پرهیز کردند.

به روزگار ظرفیتی داده شده است از پراکندگی، فراق، پرهیز، تنهایی و اضطراب. اگرچه پوست کلفتی ما نویسندگانی که بیرونی یا «غیر خودی» تلقی می‌شویم، هنوز چندان هست که در همین «موقعیت» می‌نویسیم. اما واقعیت این است که نه تنها از تأثیرش برکنار نیستیم، بل‌که زندگی و نویسندگی‌مان تبلور و تجسم آن شده است.

همیشه می‌گفتند تاوان عمر دراز این است که آدم به سوگ عزیزانش می‌نشیند. اما اکنون انگار این قرار هم برهم خورده است. پس بی‌آنکه عمر به درازا کشد باید شاهد ضایعات شتابناک این پیکرِ فرهنگی بود که می‌خواهد با اندام‌هایی بی‌قرار و پراکنده برقرار بماند؛ یا آسیب پی‌درپی

اندام‌ها را در آثار و دستاوردها ترمیم کند. آن هم آثاری که خود گرفتار مشکلات مشابه‌اند، مشمول ممیزی و مهجوری‌اند، و از دسترس مخاطبان به دورند. در نتیجه ماییم و این سرگذشت افسوس بار. یعنی طرد و انزوای افراد و حذف و نفی آثار. پایدار در نوشتن، خودخوری در بی‌امکانی، چشم به راهی در بی‌ارتباطی. تا کی خبر در رسد. این گلی است که به سر ما زده‌اند، و بعضی‌ها را هم شاد می‌کند!

شاید کسی فکر کند که من می‌خواهم «موقعیت» یک گروه کوچک را به کل عرصه‌ی فرهنگ تعمیم دهم. یا آن را به یک مشکل اجتماعی تبدیل کنم. اما حرف من نه دلسوزی به حال عده‌ای معدود است، و نه انتسابِ موقعیتِ بخشی از اهل فرهنگ به کل آن. به نظر من «موقعیت اضطراب» یک مشکل اجتماعی است که در حوزه‌ی آسیب‌شناسی روانی-اجتماعی باید بررسی شود. منتهی از منظر اهل قلم مشکل مضاعفی نیز در میان است. البته از نظر اهل فکر و فرهنگ چنین «موقعیتی» حتا اگر دامن‌گیر بخش بسیار کوچکی از جامعه نیز باشد جای هشدار دارد. چه رسد به این که بحران در عرصه‌ی فرهنگ و حتا فراتر از آن است که شامل بخشی کوچک تلقی شود. اضطراب موجود در زندگی مردم و اضطراب خاص اهل فرهنگ در هم تأثیر متقابل می‌گذارند. هر دو نیز نتایج مشترک عوامل تولید کننده‌ی اضطرابند. این که این «موقعیت» چگونه پدید آمده است؟ ابعادش چیست؟ پی‌آمدهایش کدام است؟ باید موضوع بررسی و تحلیل کارشناسان مختلف قرار گیرد. من فقطچند نکته‌ای به اشاره می‌گویم تا برسم به «موقعیت» خاصی که غزاله علیزاده را به این انتخاب دردناک کشاند. اضطراب و تشویش خاطر در مفهوم برهم خوردن تعادل است. از یک سو عواملی مانع انسجام درون می‌شوند، یا انسجام درون را برهم می‌زنند. از سوی دیگر اختلال و پریشانی در روابط درون و بیرون افراد

جامعه به وجود می‌آید. چنین موقعیتی هنگامی پدید می‌آید یا شدت می‌گیرد که امکان یک زندگی آزاد، سالم، موزون، فرهیخته و خلاق وجود نداشته باشد. یعنی آزادی، امنیت، امکانات و ارتباط به حداقل ممکن کاهش یابد، یا از نویسنده، و به طورکلی از انسان، سلب شود. هم اکنون بسیاری از نویسندگان و اهل فرهنگ، به خصوص در بخش‌های آفرینش، از امنیت اجتماعی و سیاسی و شغلی، و روانی و ذهنی، و ارتباط با مخاطب بهره‌ور نیستند یا بسیار کم بهره‌اند.

وقتی این تامین‌ها و امنیت‌ها و ارتباط‌ها وجود نداشته باشد یا شدیداً کاهش پذیرد، طبعاً پرهیز، ترس، ریا، بی‌اطمینانی، نگرانی، و سرانجام خودسانسوری و خودخوری و از خودبیگانگی جای آن‌ها را می‌گیرد.

طبعاً انسان‌ها در برابر مشکلات و ناملایمات و فشارها و محرومیت‌ها مقاومت می‌کنند. اما این مقاومت هم حدی دارد. یکی بیشتر مقاومت می‌ورزد و یکی کمتر. وقتی مقاومت کم یا تمام شد، تسلیم و استحاله و از پادرآمدگی شروع می‌شود. و این‌ها خود تازه مبنای اضطراب‌های جدید است. یکی از مشخصات عده‌ای از نویسندگان در همین ایام، خوشبختانه مقاومت در برابر موقعیتی است که پیش آمده است. در مقابل عده‌ای هم هستند که به استحاله کشانده شده‌اند، یا به انزوا، یا از پا در آمده‌اند.

استحاله خود راه نجات یا حل مشکل نیست، بل‌که مبنای اضطراب تازه است. حل شدن در توقعات و فشارهای مسلط، منشا تنش‌های تازه است. از دست دادن استقلال‌نظر و استقلال شخصیت و استقلال هنر به دردهای جدید درون می‌انجامد. نان به نرخ روز خوردن و ظاهرسازی و ریا و فرصت‌طلبی خود به ناهنجاری‌های دیگر اجتماعی و فردی می‌کشد که مفسده‌انگیز است.

البته شاعر و نویسنده هم مثل بقیه‌ی مردم دوست ندارد پرده‌ی

سیاهی جلو چشمش بکشد، یا چشم‌اندازی ترسیم کند که شنونده و خواننده‌اش را ناراحت کند. اما با واقعیت هم نمی‌تواند به‌گونه‌ای برخورد کند که به کتمان حقایق یا مخدوش شدن حقیقت بیانجامد. بعضی‌ها به نوعی برخورد می‌کنند که انگار آب از آب تکان نخورده است، و همه چیز بر وفق مراد است. حتا مدام از «شادابی» و «نشاط» سخن می‌گویند. در حقیقت یا همه چیز را نادیده می‌گیرند، یا می‌گویند که همه چیز را نادیده بگیریم. اما با این نادیده گرفتن‌ها آیا اصل «تنش» و «آسیب» درونی افراد جامعه از بین می‌رود؟ آیا شمار سکته‌های ناگهانی، خودکشی‌ها، شیزوفرنی‌ها، از خودبیگانگی‌ها، افسردگی‌ها، بیماری‌ها و نابسامانی‌های روانی و عصبی و ... کم می‌شود؟

البته واقعیت برای عده‌ای کاملاً هم بر وفق مراد است. آن‌ها می‌توانند از نشاط خودشان صحبت کنند. از رو به راهی امور حرف بزنند. یا بر سر طرح کنندگان «موقعیت اضطراب» هوار بکشند. از استحکام درون خود و همگنان‌شان لذت ببرند. کسانی که به رغم این همه کلمات دهن پرکن که در هوا موج می‌زند، هر چه خواسته‌اند کرده‌اند، به هر چه خواسته‌اند رسیده‌اند. غیر از فرهنگ متعالی و ارزش‌های انسانی که البته به فکرش هم نبوده‌اند. قطعاً این‌ها با تلخ‌کامی میانه‌ای ندارند. شاید هم به خودخوری فرساینده‌ی دیگران با پوزخند بنگرند. و به نقش خود در ایجاد آن مباهات کنند! در حالی که برای یک جامعه اصلاً افتخارآمیز نیست که حتا گوشه‌ی کوچکی از آن هم با درد و نابسامانی و زوال مواجه باشد. اخیراً کسی در مورد بالا رفتن آمار سکته‌ها گفته است، سکته‌ها مربوط به ضد انقلاب است. یعنی ۱۹۰۰۰ سکته از ۲۴۰۰۰ مرگ در تهران از نظر ایشان مربوط به ضد انقلاب بوده است. خوب بر چنین کسانی حرجی نیست. اما این موقعیت طبعاً شفقت انسانی را برمی‌انگیزد

و چاره‌جویی می‌طلبد.

در برابر این‌گونه کسان اکثریت عظیمی هستند که سال‌ها خون‌دل خورده‌اند. امکان نیافته‌اند که از غنای زندگی برخوردار شوند. نشاط با آزادی و عدالت و امنیت درون مرتبط است. همان طور که با خلاقیت مرتبط است یا نتیجه‌ی آن است. همان طور که با تنوع فکر و تکثر نگاه مرتبط است. محیط مضطرب توانایی نوشتن و خلاقیت و کار و ابداع را از بین می‌برد. خلاقیت و کار آدم مضطرب به تخریب بدل می‌شود.

پس می‌توان سری زد به بیمارستان سوانح و لقمان‌الدوله که تازه یک گوشه از واقعیت است، و نشانه‌هایی از این «موقعیت» را دریافت. می‌توان به همین آمار نابسامان و پراکنده مراجعه کرد و پرسید چرا ایلام در خودکشی زنان رتبه‌ی اول شده است. می‌توان به صفحه‌ی حوادث مجلات و روزنامه‌ها نگاهی افکند، و با نرخ رشد اضطراب آشنا شد. می‌توان به انبوه پرونده‌های توی دادگستری اندیشید و با چهره‌های گوناگون «تنش» روبه‌رو شد.

چند سال پیش همسر یکی از دوستان من که هنرپیشه‌ی سینماست خودسوزی کرد. در بخش زنان بیمارستان که بستری بود می‌گفتند از این مجموعه ۳ نفر تصادفی سوخته‌اند، بقیه خودسوزی کرده‌اند. آدم با خودش می‌گوید با چی طرف است؟ با نشاط و شادابی؟ من جای دیگری هم این را گفته‌ام که آدمیزاد که خیک ماست نیست انگشت بزنی توش رد انگشت به هم بیاید. رد انگشتان بلا در آدم می‌ماند. درون همه می‌ماند. اگر آمار دقیقی وجود داشت می‌توانستیم ابعاد فاجعه را بهتر درک کنیم. شعر و داستان اگر نتواند زبان، شکل و ساخت متناسب با این رد انگشتان بلا را در درون انسان کشف کند پس چه کاره است؟ آسیب‌شناسی روانی دوران و جامعه‌ی ما می‌تواند کمک کند به این که چقدر از شعر و داستان

ما خواه ناخواه از افسرده خویی عمومی و اجتماعی متأثر است. آدم‌ها که نباید تمام نشانه‌های اختلال روانی را داشته باشند تا ناراحت و مضطرب و رنجور و افسرده قلمداد شوند. حتا یکی از این همه مشکلات نیز باعث تشویش و ازخود بیگانگی است.

در چنین وضعی طنز عمیق و دردناکی وجود دارد که شعر و داستان باید از درون آدم‌ها در آورد. بین خشونت یا واقعیتی که ذهن را مخدوش و مچاله می‌کند، و ظرافت ذهنی که دربند نشاط و عدالتی برای همین واقعیت خشن است، یک تناقض دردناک پیدا میشود. متأسفانه این ظرافت که به عمق فکر نیازمند است غالباً دستخوش آن خشونتی می‌شود که تابع احساسات و یا اقتضائات در سطح است. از این‌رو در یک بغرنجی مضطرب کننده، در یک لابیرنت سرگیجه‌آور سیر می‌کنیم.

من البته دلم می‌خواهد میهنم را تخیل کنم. خوب هم تخیل کنم. دلم می‌خواهد رویاهای مردم را بفهمم. اما این تناقض و تلخ‌کامی جلو همه چیز را می‌گیرد. هم تخیل آدم‌ها را له می‌کند، هم رویاهای آدم‌ها را در چنبره‌ی این بی‌خوابی‌ها فرو می‌شکند. عرصه‌ها تنگ می‌شود. روزمره‌گی حتا امکان شفقت را هم از مردم می‌گیرد. مجال خیال رااز بین می‌برد. زندگی کم‌کم به کمبود تخیل و شفقت دچار می‌شود. در نتیجه حرفش بیشتر از خودش است. پس مرگ چهره‌ی مسلط‌تری پیدا می‌کند.

این مجموعه باعث خلاء فرهنگی و تنزل فرهنگی می‌شود. هر چه در جامعه تخیل ضعیف شود، تصور حیات برای مردم ضعیف‌تر می‌شود. و بر عکس. به همین سبب از ظرفیت تصوری ما از بی‌نهایت، و از عظمت هستی و آینده‌گی، کاسته می‌شود. روزمره‌گی و سلطه‌ی گذشته همه را در خود می‌گیرد. هنر وشفقت در فشار قرار می‌گیرند. فرهنگ و هنر و شفقت چیزهایی نیستند که بشود آنها را با بمب کلمه و بمب تبلیغات به وجود

آورد. این‌ها زبان و تناسب و طمأنینه‌ای خاص و متناسب می‌طلبند. حال آنکه اکنون فرهنگ با تبلیغات یکی تلقی شده است. تبلیغاتی که اساساً در خدمت سیاست است. از این رو اولویت به سیاست داده می‌شود، نه به فرهنگ. یعنی فرهنگ از طریق تبلیغات و توسط کارمندان اداری سیاست و رسانه‌ها به دنباله‌روی می‌افتد. این امر خود به خود دو گروه تولید کننده‌ی فرهنگی را به دوگونه در فشار قرار می‌دهد:

الف ـ گروه تولید کنندگان «خودی» که اولویت سیاست و تبلیغات را می‌پذیرد، و فرهنگ و خلاقیت را تابع می‌کند. یعنی هم اصل فرهنگ و هم اهل فرهنگ را به تابعی از روزمره‌گی و تبلیغات تبدیل می‌کند.

ب ـ گروه تولید کنندگان غیر خودی که دفع و طرد و نفی می‌شود. در محظور و تنگنا قرار می‌گیرد. زیرا حرفش این است که سیاست و تبلیغات باید پای خود را از روی گرده‌ی فرهنگ و خلاقیت و تولید اندیشه و هنر بردارند.

پی‌آمدهای این‌گونه برخورد، چیزی جز «اضطراب» و «تخریب» نیست . فرهنگ عرصه‌ی تبادل و تفاهم و درک تفاوت‌هاست. اما اداره بازی‌های تبلیغاتی فرهنگ حتا در دفع «خودی‌ها» موفق‌تر بوده است تا در جذب «غیرخودی‌ها». هم‌اکنون داد خودی‌ها نیز از رفتار اداری ـ تبلیغی با فرهنگ برآمده است. چه رسد به غیر خودی‌ها. زیرا رسانه‌ها فقط هم‌سازی با خود را می‌طلبند. پس خودی‌هایی را هم که به استقلال هنر و نظر خود متکی و پای‌بند باشند طرد و نفی می‌کنند. رسانه‌ها متحدالشکل کننده شده‌اند. لذا از تنوع فکر و استقلال اراده و شکل و حضور متفاوت می‌رمند. و امکانات را از آنها سلب می‌کنند و در اختیار کارمندان دست چندمِ فرهنگ و هنر می‌گذارند که نان به نرخ رؤسا می‌خورند.

هم‌اکنون سینماگران از جولان «مبتذل‌سازان بی‌فرهنگ» در عرصه‌ی سینما سخن می‌گویند و از این که سینما به «ورطه‌ی نابودی کشیده می‌شود» هشدار می‌دهند. هنرمندان تئاتر و به‌ویژه نمایشنامه‌نویسان از «له شدن پیکر نمایش در پیچ و خم برخوردهای اداری » و «عوامانه شدن بازی و بازیگری» خون دل می‌خورند. موسیقی‌دان‌ها از رونق و رواج «موسیقی خالطوری» در صدا و سیما به فغان آمده‌اند. و همین‌طور دیگر رشته‌های هنر و فکر و فرهنگ...

در این بی‌امنیتی فرهنگی چیزی جز اضطراب رشد نمی‌کند. در نتیجه وضع عام جامعه و وضع خاص اهل فرهنگ به آینه‌های رو به رو تبدیل می‌شوند. و مسأله از صورت مشکلات یک گروه خاص بیرون می‌آید، و برخوردی همه جانبه و ریشه‌ای می‌طلبد. پس آنهایی که جانی آشنا دارند این «موقعیت» را در زبان جاری می‌کنند و شکل می‌دهند، و تاریخ درونی دوران خود را می‌سازند. و درست هنگامی که تاریخ‌های رسمی و تاریخ نویسان تبلیغات‌چی ساکت می‌مانند آنان گویا و روشن‌اند. و موقعیت فرد و جامعه را در «زبان» خود آشکار می‌کنند.

من اخیراً فکر می‌کردم که انگار «هدایت» نیز همین‌گونه موقعیت درونی انسان جامعه‌اش را در اولین اثر ماندگارِ ادبیات داستانی معاصر ثبت کرده است. و بر پیشانی آن هم این نشانی را ارائه کرده است:

«در زندگی زخم‌هایی است که مثل خوره روح را آهسته در انزوا می‌خورد و می‌تراشد» (بوف‌کور) قصد القای تشابه ندارم. اما این تقارنِ گویایی است که ادبیات داستانی مدرن ما با چنین تأمل و سلوکی آغاز شده است. شکلی از تنهایی و اضطراب که تنها در حیات داستانی می‌توانسته است خود را مجسم کند. و سرانجام نیز در مرگی داستانی.

«این داستانی زیستن و داستانی مردن» از مشخصه‌های سلوک غزاله نیز بود. این در حقیقت سلوک رویابینان تنهاست که مرگشان نیز یادآور دل‌مشغولی‌های همیشگی زندگی آنهاست. این زندگی و مرگِ داستانی، مبنای جهان‌بینی تراژیکی است که تنها در خانه‌ی شعر و داستان و هنر، روشنای آرام بخشی می‌یابد. و هنگامی که این خانه و پناه‌گاه هم ناامن می‌شود، و دستخوش اضطراب و آسیب می‌ماند، آرامش به کلی برهم می‌خورد.

شاید این سلوک و این جهان‌بینی تراژیک، به نشانه‌ی این است که زندگی اجتماعی دوران ما، از ادراکش، و هم‌دلی و همرازی و همراهی با آن، در بسیاری از مراتب و مدارج، فارغ و حتا بیگانه مانده است. یا مجال رابطه همدمی و همدلی با آن را در مراحل مختلف پیدا نمی‌کرده است. یا این مجال را از آن دریغ می‌داشته‌اند، و سلب می‌کرده‌اند.

شاید هم به همین سبب «داستانی زیستن و داستانی مردن»، در وجوه گوناگونش، سرنوشت اهل قلم ما شده است. اهل قلم و اهل هنر و اهل فرهنگ که حتا خودمان نیز تا وقتی زنده‌ایم، متأسفانه به خودمان نمی‌پردازیم یا نمی‌توانیم بپردازیم یا نمی‌گذارند بپردازیم. در نتیجه کم به فکر اضطراب همیم. و هنگامی که تنهایی به جدایی کامل انجامید، تازه می‌فهمیم که یکی دیگر هم رفت. یعنی باز، «ناگه شنوی خبر که آن جام شکست.»

حال آن که «ناگه» قیدی برای بی‌خبران هم هست. در حالی که اهل قلم بیش از هر کسی از موقعیت خود باخبرند، یا انتظار می‌رود که باخبر باشند. خود غزاله هم در آخرین نوشته‌ی چاپ شده‌اش، و پیش از فراق دایمش، گفته است: «جدایی بسیار پیش از آن که مسجل شود روی می‌دهد». (آدینه‌ی ۹ـ۱۰۸)

یعنی صدای ترک برداشتن و شکستن جان‌ها، پیشاپیش دست کم برای اهل این صنف شنیدنی است. مثل صدای تراشیده شدن روح است که برای این رویابینان در انزوا شنیدنی است. به راستی هم چه کسی سزاوارتر و مکلف‌تر از خود اینان تا این صدا را بشنوند؟

اما خوب، درک تنهاییِ پس از مرگ، از سنت تجلیل در مرگ که باماست جدا نیست. این بیماری اجتماعی ـ فرهنگی دیرینه‌ای است که درمان نشده است.

به هر حال انگار فعلاً زندگی داستانی یا داستان زندگی ما باید به همین‌گونه ادامه یابد و قطع شود. شاید این تقدیر اجتماعی نسلی است که در جمعیت خود هم خاطر مجموع ندارد. یعنی برایش خاطر مجموعی نگذاشته‌اند.

اما تقارن دوم را در داستانی زیستن و مردن در «موقعیت اضطراب»، از مشخصه‌های سلوک خود غزاله شاهد می‌آورم. اگر آن تقارن نخست و برف کوری، وجه عام و مشخصه‌ی عمومی برای اهل قلم و اهل فرهنگ بود، این تقارن وجه خاص در سبک و سلوک نوشتاری و رفتاری خود غزاله است.

این تقارن دوم را از آغاز رمان آنا کارنین و خانه‌ی ادریسی‌ها می‌آورم. زمانی در نقد و بررسی خانه‌ی ادریسی‌ها هم به این سرمشق اشاره کرده بودم (تکاپو شماره ۴) آغاز داستان آنا کارنین چنین است:

«همه‌ی خانواده‌های خوشبخت به هم شبیه‌اند. اما تیره‌بختی یک خانواده‌ی بدبخت مخصوص به خود اوست. در خانه‌ی ابلونسکی همه جیز وارونه شده بود».

آغاز خانه‌ی ادریسیها هم چنین است:

«بروز آشفتگی در هیچ خانه‌ای ناگهانی نیست، بین شکاف چوب‌ها،

تای ملافه‌ها، درز دریچه‌ها و چین پرده‌ها غبار نرمی می‌نشیند، به انتظار بادی که از دری گشوده به خانه راه یابد و اجزای پراکندگی را از کمین‌گاه آزاد کند. در خانه‌ی ادریسی‌ها زندگی به روال همیشه بود.»

حالا که کار از کار گذشته است، می‌فهمیم که این تقارن داستانی و نوشتاری نیز در عمق رفتار و موقعیت، یا در عمق زندگی روزمره، تداوم داشته است. تنهایی و آشفتگی نویسنده رفته‌رفته داستان کاملی می‌شده است. یعنی از بابتی مثل تنهایی اجتماعی دیگر انسان‌های دورانش، و بقیه‌ی همکارانش. که از نظر غزاله بین آشفتگی و زوال می‌گذرد.

جالب توجه است که غزاله در آخرین نوشته‌ی چاپ شده‌اش، از روش تمثیلی و داستانی نوشتنش برای این تنهایی و آشفتگی، کمی عدول کرده بود، و به نوعی نقد و تحلیل اجتماعی و حتا سیاسی در زندگی داستانی خود و همکاران و دورانش پرداخته بود. انگار خواسته بود زنگ خطر را خیلی واضح‌تر به صدا در آورد. و صدای آن شکستن را صریح‌تر بشنواند. این نوشته‌ای است کوتاه که بسیار هم تلخ است. اگرچه به گفته‌ی آسیه دخترش، مطلبی بسیار تلخ‌تر برای اقتراح مجله‌ی آدینه نوشته بود که بچه‌ها خواهش کردند نفرستد و منتشر نکند. در نتیجه این یکی را نوشت: «رویای خانه و کابوس زوال». یعنی داستان فرد، داستان جامعه، داستان اهل قلم، داستان قرن، که همه باز داستان همان خانه است. حتا به تعبیر خودش در همین نوشته، «داستان همیشگی کژی و راستی است: سختی راستی و آسانی کژی. داستان دوره‌ی رویاهای بی‌خریدار. داستان تنهایی و انزوای رویابینان. رویابینان ملی و جهانی. که یا در سیاست تنهایند مثل دکتر مصدق (که همیشه رویای زنده‌ای در خاطر غزاله بود)، و یا مثل

آلنده، که یک تنه در برابر پینوشه‌ای ایستاد که هنوز هم در ارتش شیلی شلنگ تخته می‌اندازد. یا رویابینانی که در زبان تنهایند. در برابر کسانی که دست بالا با سیصد چهارصد کلمه امورات‌شان را بی‌دردسر رتق و فتق می‌کنند. و خنده‌دار نیست که انتظار داشته باشیم خوانای رویاهایی باشند که خود به چندین هزار کلمه یاری می‌رسانند؟» (آدینه‌ی ۹ـ۱۰۸).

در همین نوشته تندتر از این‌ها هم می‌رود و صریح‌تر می‌شود. می‌گوید: «دورانی که احمق‌ها اولند، و تعداد انسان‌های بی‌قاعده‌یی که بساز و بفروش‌ها در ساختمان‌های بدقواره‌شان علم می‌کنند چندین برابر خانه‌های بی‌حافظه‌ی مغز آنهاست. شور دلال‌ها معنای زندگی را با «حیوانیت سرشت انسان» (که تعبیر را از فلوبر گرفته است) برابر می‌کند.» (همان آدینه ص ۱۹).

این‌ها کلمات اوست درباره‌ی این رویابینان، و این خانه‌ی آرمانی کلمه، و این فشار و تنهایی و اضطراب و تخریب دوران و درون.

این تنها زیستن و آرزوی خانه‌ی آرمانی کلمه، یا داستانی زیستن و مردن، در گرایش و کشش غزاله، گاهی از چشم اندازهای رمان قرن نوزدهم نیز مدد می‌گرفت. از تولستوی تا فلوبر و از بابتی تا ناباکف هم می‌کشید. در همین نوشته‌ی اخیر حتا به سرنوشت «اما بوواری» هم اشاره کرده بود. خود او با این‌گونه تعبیرها دمخور بوده. و حالا که خودش این‌طور تعبیرها داشته، من هم بر همین روال تعبیر می‌کنم. به نظر من توجه او به موقعیت و تصمیم شخصیت‌هایی چون آنا کارنین، نیرومندتر از ناگزیری فلاکت‌بار «اما بوواری» بود. اگرچه گاه در شوخی‌های دوستانه و اخوانیات مرسوم، به هم سرگذشتی و هم سرنوشتی خودش با «ناستازیای» داستایوسکی نیز اشاره داشت.

در داستان‌های خودش هم به‌ویژه در رمان خانه‌ی ادریسی‌ها به رغم تمسکش به شخصیت «رکسانا» و یا تا حدودی «خانم ادریسی» من او را به «شوکت» بسیار نزدیک می‌دیدم که بر مرزی از تناقض، مجسم شده است. تناقض یک دوران و یک درون. تناقض بین شفقت عمیق انسانی و بی شفقتی دوران. تناقض رویایی بهشتی برای انسان و تخریبی دوزخی باز توسط انسان. برای نمونه به مهر شفافی که در صحنه‌ی پاشویان خانه‌ی ادریسی‌هاست می‌شود توجه کرد که با چه خشونتی مواجه است. این شفقت انسانی، خواه در سلوکی عارفانه، و خواه در گرایشی عدالت خواهانه، ریشه در آزادمنشی داشت. بی‌خودی هم در وجود «شوکت» متبلور نشده بود با آن خشونت مهربانانه و زیبایی زمخت، و آمیزگاری جد و هنر که لایه‌های درونی یک زن شریف و احساساتی و پرشور و قوی را در ساخت زبانی خشونت و لودگی و هزل و دشنام ترکیب کرده است.

اما اگر به این فضای داستانی مرگ و حیات، و تعبیرهای داستانی فرد و محیطش اشاره می‌کنم، از این بابت هم هست که این داستانی زیستن را در او، از دو بابت قابل تأمل می‌دانم. نخست از بابت تبیین شخصیت او با الگوهای ذهنی و زبانی‌اش که همه داستانی‌اند. به‌ویژه در تصویر موقعیت و رفتار زن. که فاصله می‌انداخت بین او و دیگران از یک سو، و بین بخشی از درون خود او با بخشی دیگر از وجودش از دیگر سو. که هر دو وجه به صورت آن تنهایی غم‌انگیز در زندگی و مرگ متبلور بوده، و در جد و هنر مجسم می‌شد.

دوم از این بابت که پایان غم‌انگیز این الگوبرداری، به انقطاع آفرینش داستانی او انجامید. مرگی داستانی که پایان داد به حیاتی داستانی.

این تناقض، هم تنهایی را در موقعیت اضطراب پدید آورد. و هم چاره‌ی آن تنهایی را به شیوه‌ای متناسب با خود بازیافت.

تامل در این سلوک داستانی، مرا از یک سو به روابط اجتماعی غزاله می‌کشاند، که چاره‌ی تنهایی را غالباً در سطح نگه می‌داشت، و از سویی به سلوک ذهنی و زبانی داستان‌نویسی‌اش می‌رساند، که تنها چاره‌گر تنهایی در عمق، یا تنها روشنگر و ادراک کننده‌ی تنهایی در عمق اجتماعی دوران و درون بود.

پس این تأمل، مواجهه با یک دوگانگی، و حتی تناقض است. اولین بار هم که وجهی از این معنا را با او در میان گذاشتم هنگامی بود که درباره‌ی «انضباط زبانی» داستان و شعر و «خانهٔ» منضبط کلمات با او صحبت می‌کردم. حرف از نوشتن خانه‌ی ادریسی‌ها بوده و شعر خودم. کشید به وجهی از دوگانگی که در نوشتار و رفتار ما متبلور می‌شود. وجهی از آن را هم فلوبر در نامه‌ای یاد کرده است. نوشتار و رفتار نویسنده‌ای که از یک سو به استقرار و دیرپایی می‌گراید، و زبان را عرصه‌ی این گرایش می‌کند. و از سوی دیگر به گذران روزمرگی دچار است، و رفتار و روابط معمول زندگی را محل بروز آن می‌کند. یعنی نوشتار عامل و عرصه‌ی استقرار و مقاومت و دوام می‌شود، و رفتار عامل و عرصه‌ی گذرایی و تزلزل و روزمرگی. ایجاب و اقتضای عرصه‌ی نخست انضباطی دقیق و موزون و متوازن ماندن است. ایجاب و اقتضای عرضه‌ی دوم گریز از انضباط و دقت و تسلیم به ناموزونی و پراکندگی است. زیرا بیرون فاقد این انضباط است. بیم نویسنده به نظر من همیشه از این است که این عرصه‌ی دوم عرصه‌ی نخست را تحت تأثیر قرار دهد، و احیاناً مخدوش کند. حال آن که زشتی و غم‌انگیزی و ناملایمات عرصه‌ی دوم از نظر اهل هنر و اهل

کلمه باید در افسون عرصه‌ی اول دود می‌شود و به هوا رود. در این قطعیت نیز غزاله باز با نظر فلوبر هم‌دل بود، و افسون نجات‌بخش را به‌ویژه در هنر رمان می‌جست که با توازن نیروی پنهان خود به رمان‌نویسی تعادل می‌بخشد.

غزاله در داستان‌نویسی‌اش، در حد درک و توان خود، به خلاقیتی وفادار و سرسپرده بود که انضباط می‌طلبید. در مقابل، در حیات داستانی معمولی‌اش بی‌انضباطی محسوسی بوده، که تا حد استقبال از باری به هر جهتی پیش می‌رفت. حتا اگر جسارت نباشد نوعی اصالت «باری به هر جهتی» که گاه به هزل می‌کشید. و انسجام درون را ناچیز می‌گرفت. در این درگیری و دوگانگی دومی سرانجام تکلیف اولی را هم روشن کرد. انسجام درون انضباط خلاق را هم برهم زد. یا متوقف کرد. خلاقیت منضبط قربانی تناقض شد. روزمرگی و اضطراب، پایداری و طمانینه‌ی نوشتن را فرو خورد. آینه‌ای شد در برابر آن چه گرایش‌های فلسفی معاصر بدان می‌گرود. از کم‌رنگ شدگی تمنای جاودانگی در برابر پر رنگ شدن واقعیت گذرایی و روزمرگی. اگرچه غزاله نیز از نسل آرمانی نوشتن بود، که کلمه را مسافت شماری در راه جاودانگی می‌دید و می‌پسندید. پس خلاقیت را گشایش راه یا مدخلی بر این «خانه» و اقلیم همواره و آرمانی می‌شناخت و می‌یافت.

در اینجا قصد ندارم از کم و کیف و حدود خلاقیت و انضباط در آثار او سخن گویم. خوشبختانه در حیاتش از این مشخصه و حدودش سخن گفته‌ام. تنها تأکید می‌کنم که این خلاقیت منضبط یا انضباط آفرینش‌گری زبان، در عرصه‌ی داستان نویسی ما هم یک ضرورت است، و هم هر جا نمودار شود غنیمت است. این انضباط به‌ویژه از آن

بابت اهمیت می‌یابد که بروز عملی و تبلورش در این ایام بیشتر در داستان کوتاه و نوول بوده است تا در رمان. به خصوص رمان‌های حجیم باید یک بار از این زاویه بازخوانی و ارزیابی شوند. غزاله این انضباط را در عرصه‌ی رمان تجربه می‌کرد. این انضباط او را به حرمت کلمه می‌کشاند که با غصه از بی‌حرمتی‌های رفته بر آن سخن می‌گفت. نگران بود که معنای کلمات از دست برود.

شاید به همین سبب نیز بود که در عرصه‌ی رمان نویسی، رمان‌های فلوبر و ناباکف و گاه هنری جیمز بیشتر او را برمی‌انگیخت. می‌گفت: «واژه امروز انگار توخالی شده است». «عشق می‌گویند اما آدم احساس عشق ندارد از کلمات». «درد می‌گویند اما حس درد ندارد کلمه». و همین طور جملاتی دیگر. به همین سبب کوشش او در ادراک و حفظ و حراست معنای واژه در بطن جمله بود. این گونه برخورد و برداشت، گاه نثر او را به بیانی فاخر یا «ادبی» و به اصطلاح «شاعرانه» می‌کشاند. که البته خودش بیشتر آن را «آهنگین» توصیف می‌کرد. این که تا چه حد در این انضباط واژه و داستانی کردن آن، توفیق داشت. باز فعلاً مورد بحث من نیست. اما احترام واژه، بیانگر زندگی در عمق است. و او به این زندگی رغبت داشت. و در پی «کشف» آن بود. کشفی درگرو ریاضت. رمزگونگی واژه‌ها در رمان خانه‌ی ادریسی‌ها از همین کارکرد خبر می‌دهد. که دوست گرامی‌مان دکتر ستاری تفسیری بر آن نوشت.

در همین جاست که باز آن تناقض رخ می‌نماید. باری به هر جهتی در سطح، مثل کاربردهای روزمره‌ی واژه در گفتار، و انضباط در عمق مثل کاربرد آنها در زبان رمزی داستان و شعر. ترس و شادی، اوهام پوچ و شهود هنری، پس طنز داستانی‌اش در پرتو درد داستانی‌اش

قرار می‌گرفت. حال آن که در زندگی روزمره‌اش معکوس بود. کار به شوخی و هزل و باری به هر جهتی می‌کشید. تا آنجا که روزمرگی و خستگی بر آن غالب آمد و شد آنچه شد، و تلخی خیامی در دل ما نشت کرد.

اما انتخاب مرگ یا فرجام مقدر زخم‌های درون، هیچ یک در وضعیت ما که در اندوهِ او که دیگر داستان نمی‌نویسد نگران خود و نوشته‌هایمان و انسجام درون‌مان هستیم، تغییری ایجاد نمی‌کند. این نوعِ مرگ نیست که مارا به سوگ او نشانده است. این که او سرانجام از درون چندان تراشیده شده باشد، و به آشفتگی کامل رسیده باشد که مرگ در ربایدش، یا این که انتخاب سهمگینی کرده باشد تا خود مرگ را درریاید، هیچ یک تسکینی برای ما نیست. دورانی که او تجربه کرد هم چنان ما را در خود فرو گرفته است. مرگ او نیز داستان او و دورانش شد. آن درخت «جواهرده» بر شیب رودخانه، با آن دو سنگ بزرگ کنارش، که آخرین نشانه‌های سبک و سلوک او را در هوای میان شاخه و آب دریافت، استعاره‌ای خواهد ماند از «موقعیت اضطراب» در درون ما.

فعالیت و تفکر کانونی

بحث و گفتگو درباره‌ی فعال شدن دوباره‌ی کانون نویسندگان ایران، از یک سو مایه‌ی دلگرمی است، و از سویی دستخوش نگرانی. دلگرمی از طرح آزادی است. اما نگرانی در حفظ استقلال است.

کارکرد و هویت نویسندگان، چه هنگامی که می‌نویسند و فردند، و چه هنگامی که برای مبارزه با موانع موجود در نهادی گرد می‌آیند و جمعند، در گرو آزادی و استقلال‌شان است. از این رو هم معنای فعال شدن دوباره‌ی کانون، و هم نقطه‌ی عزیمت و انگیزه‌ی فعالیت، باید پاسخگوی همین آزادی و استقلال باشد. چکیده‌ی نگرانی‌های پنهان و آشکار هم که گاه به صورت تاکید بر «موقعیت و شرایط کنونی» در می‌آید، این است که مبادا فعال شدن دوباره‌ی کانون، به زخم دیگری غیراز زخم خودش بخورد. البته من قصد ندارم به تحلیل «موقعیت» و «شرایط کنونی» بپردازم. اما یک نکته برایم روشن است که کانون نه اهداف خود را مطابق اقتضاها و موقعیت‌های خاص سیاسی- اجتماعی تعیین می‌کند. و نه فعالیتش را به چنین اقتضاها و موقعیت‌هایی گره می‌زند.

کانون در هر حالت و موقعیتی فقط از خود آغاز می‌کند. خودش برای خودش لباس می‌دوزد. با اندازه‌های خودش هم برای خودش لباس می‌دوزد. جامه‌اش هم باید با سلیقه و خواست و انتخاب خودش متناسب باشد. درجه‌ی حرارت بدنش را هم در برابر سرما و گرما خودش

تشخیص می‌دهد. در نتیجه هیچ عامل «غیر کانونی» نمی‌تواند دخالتی در این امر داشته باشد. یا از آن طرفی بربندد. مبنای این «هویت مستقل» این است که کانون نویسندگان، مثل همه‌ی کانون‌ها و اتحادیه‌ها و انجمن‌هایی که اصناف مختلف اجتماعی و فرهنگی و غیره باید به وجود آورند، یکی از نهادهای جامعه‌ی مدنی است.

کارکرد نهادهای جامعه‌ی مدنی و اساساً فلسفه‌ی پیدایش و تشکیل آنها، این است که رابطه‌ی بین دولت (که باید حافظ حقوق عمومی جامعه باشد) و افراد جامعه (که دارای منافع خصوصی و حقوق مدنی‌اند) به طور سالم، آزاد و امن تنظیم شود.

این نهادهای واسطه طبعاً به طور خود به خودی و داوطلبانه برای حفظ منافع افراد در مقابل تجاوز دیگران، از جمله تجاوز دولت، به حقوق و منافع خصوصی افراد تشکیل می‌شوند. به همین سبب نیز کاملاً غیر دولتی‌اند.

هرگونه کوشش دولت‌ها و حکومت‌ها، یا مؤسسات و نهادهای جنبی یا وابسته به آنها، برای پدید آوردن انجمن‌ها و کانون‌ها و اتحادیه‌های وابسته به خود نقض غرض است. زیرا چنین نهادهای «دولت ساخته»‌ای در حقیقت برای کنترل افراد مردم است. پس ربطی به نهادهای جامعه‌ی مدنی، که به منظور کنترل دولت‌ها پدید می‌آید ندارد. بیهوده نبوده است که از قدیم چنین نهادهایی، «سندیکای زرد» نامیده شده است.

در این میان گاه دولت‌هایی از سرناگزیری یا به دلایل داخلی یا خارجی، حضور بعضی نهادهای نیمه مستقل یا اسماً مستقل را ضروری تشخیص می‌دهند. پس می‌کوشند بعضی از اهل یک صنف را که قابلیت همسازی دارند، به طور مستقیم یا غیرمستقیم برانگیزند که در جنب سیاست‌ها یا اهداف دولتی دست به کار شوند، و به فعالیت پردازند.

در مقابل چنین روش‌ها و نیت‌هایی است که اعضای نهادهای جامعه‌ی مدنی، از جمله اعضای کانون نویسندگان، با شفافیت تمام به روشنگری در مواضع و تأکید بر فعالیت و عملکرد مستقل خود نیازمندند.

در ماده‌ی چهارم موضع کانون، مصوب ۱۳۵۸ تاکید شده است که استقلال کانون از همه‌ی جمعیت‌ها، احزاب و سازمان‌های سیاسی، اعم از مستقل یا وابسته به هر نوع نظام حکومتی‌است.

این تاکید از آن روست که هر گروه یاتحلیل ویژه‌ی سیاسی یا هر دولتی، تعبیر ویژه و منحصری از آزادی است. یک تعبیر منحصر و ویژه نیز طبعاً نمی‌تواند درخواست تمام کسانی باشد که عضو کانونند، و دارای اندیشه‌ها و گرایش‌های گوناگونند.

کانون مرکز درک اختلاف است. مرکز اندیشه‌ها و بیان‌های مختلف است. به همین سبب نیز به عام‌ترین تعبیر آزادی متکی است. تعبیری که وجه‌اشتراک نویسندگان است. و شرط بروز تمام تنوع و کثرت نمودهای فرهنگی است. در حالی که هر گروه سیاسی یا هر دولتی، خواه ناخواه تبلور اندیشه و بیان خاص و معین و غالباً متجانسی است. بحث در حقانیت یا عدم حقانیت مواضع این گروه‌ها یا دولت‌ها نیست. بل‌که بحث در این است که نمی‌توان هدف و موضع و فعالیت کانون را با هدف و موضع و فعالیت آنها یکی گرفت. یا به هم وابسته و موکول کرد. یا اصلاً از یک جنس شمرد. زیرا در چنین وضعی، فلسفه‌ی وجودی کانون مخدوش می‌شود. خصلت دموکراتیک آن از میان می‌رود. کانون به زیر مجموعه‌ی یک گرایش سیاسی یا عقیدتی یا اندیشگی، و یا زیر مجموعه‌ی دولت‌ها تبدیل می‌شود. تجربه‌ی تاریخی- جهانی نویسندگان نشان داده است که دولت‌ها همیشه دریافته‌اند که کنترل چنین کانون‌هایی برای مقاصد ملی یا تبلیغات حکومتی و... مفید است. به همین سبب نیز یا در تقابل با آنها قرار

می‌گیرند. یا می‌کوشند آنها را در راستای خود قرار دهند. یا در حالت بینابین می‌کوشند از وجود آنها به طور غیر مستقیم در جهت تبلیغات فرهنگی یا حتا سیاسی داخلی یا خارجی خود استفاده کنند. هم چنان که گاهی نیز آنها را به تعطیل می‌کشانند و قدغن می‌کنند. البته مواقعی نیز هست که به حضور غیر رسمی آنها تمکین می‌کنند. بدیهی است کانون نمی‌تواند در خلاء حضور داشته باشد. کانون یک واقعیت علنی است. یک حضور علنی هم قطعاً و طبعاً با شرایط و موقعیت‌ها مرتبط است. اما کارکرد کانون همواره برقرار خود است و الزام حضورش را با الزامات دیگران جابه‌جا نمی‌گیرد. بل‌که در هر شرایطی فاصله‌ی «تفکر و کارکرد» خود را با تعبیرها یا انتظارات یا کارکردهای دیگر حفظ می‌کند. خواه آزادی در جامعه باشد، خواه نباشد، خواه گروه‌ها یا احزاب سیاسی حضور داشته باشند، خواه حضور نداشته باشند، خواه دولت‌ها در موقعیتی باشند که موافق فعالیت کانون یا ناگزیر از تمکین به حضور غیر رسمی آن باشند، خواه نباشند، خواه شرایط معینی حضور کانون را توجیه کند، خواه نکند، یک امر قطعی است، و آن این است که فعال شدن کانون همواره در گرو خود و به اقتضای «تفکر کانونی» است و بس.

در این معنا ضرورت فعال شدن کانون یک امر همیشگی است. هیچ موقعیت یا شرایط ویژه‌ای نمی‌تواند در این ضرورت و معنا تغییری دهد. نمی‌توان بنا به موقعیت به گونه‌ای اعلام حضور کرد؛ و بنا به وضعیتی به گونه‌ای دیگر. انتظارات مسلط بر یک دوره یا سیاست‌ها یا ایجابهای غیر کانونی و نمایش‌های تبلیغی و غیره، تأثیری بر تفکر و اصول کانون نمی‌گذارد. کارکرد و موضع و اصول کانون پیراهنی نیست که کسی بتواند هر روز به اقتضای سیاستی یا دولتی یا موقعیتی آن را تعویض کند. حتا ملایم‌ترین نویسندگان «مستقل» نیز چنین انتظاراتی را در مخیله

نمی‌گنجانند؛ و فرق «نهاد مستقل نویسندگان» را هم با «ویترین نمایش‌های تبلیغی» به خوبی باز می‌شناسند.

اما معنای فعال شدن کانون، به نظر من عبارت است از طرح و ترویج و پیگیری و دفاع از «تفکر کانونی».

تفکر کانونی برآیند خرد جمعی نویسندگانی است که چه دیروز و چه امروز، به آزادی و استقلال، خلاقیت و نوشتن، و اعتلای فرهنگ ملی در تمام جنبه‌های تنوع وکثرتش اندیشیده‌اند و می‌اندیشند، و وفادار مانده‌اند و می‌مانند؛ و با هرگونه حذف فرهنگی مخالفت ورزیده‌اند و می‌ورزند. بدیهی است که نویسندگان در تنهایی و به تنهایی می‌نویسند و خلق می‌کنند. مسأله نوشتن و خلق اثر یک امر جمعی نیست. هیچکس و هیچ نهادی نمی‌تواند به کسی دیکته کند که چه بنویسد یا چگونه بنویسد. نویسنده در تولید اثر نیازمند همراهی و همیاری دیگران نیست. هر اثر تبلور فردیت اندیشگی و بیانی یک نویسنده است. فردیتی که البته بر آمدِ فرهنگ و بصیرت ملی است. و از طریق آموزش‌ها و تجربه‌ها و کوشش‌های او پدید می‌آید.

اما نویسنده از آغاز نوشتن با موانعی روبه رو است که به گونه‌ای خاص بر تولید او تاثیر می‌نهد. او را از نوشتن باز می‌دارد یا دست کم نوشته‌اش را دچار اشکال می‌کند. او نیز نمی‌تواند موانع را بپذیرد، یا آنها را دور بزند. نمی‌تواند خود را با آنها تطبیق دهد. بل‌که فقط آزادی از قید و بند آنها راطالب است. رفع موانع و بازدارنده‌های گوناگون و تاثیرگذار نیز از عهده‌ی او به تنهایی ساخته نیست. پس به همبستگی و همراهی و هم‌عهدی دیگر نویسندگان نیاز می‌افتد. این نیاز و پیوند همان محمل اشتراک نظر میان نویسندگان مختلف است. کوشش در راه رفع عوامل

بازدارنده که از هنگام تولید اثر تا ارائه و انتشار آن نمودار می‌شود کارکرد این اشتراک است. طبعاً چنین مساله‌ای، هیچ ارتباطی به یک دوره‌ی معین یا شرایط ویژه‌ی سیاسی ـ اجتماعی، یا این دولت و آن دولت ندارد. زمان طرح این درخواست‌ها و اندیشه‌ها همیشه است. هر زمانی زمان طرح آزادی از این قید و بندهاست. فعالیت کانون همیشه از چنین ضرورتی آغاز می‌شود، و همیشه نیز به معنای چنین روندی است. کانون دموکراتیک یا انجمن صنفی و نظایر اینها، چنانکه یاد شد، یک نهاد از جامعه‌ی مدنی است. جامعه‌ی مدنی هم عبارت است از سلسلهٔ به هم پیوسته‌ی نهادهای مختلف اجتماعی که وسیله و عامل حفظ حقوق و آزادی‌های مدنی است. پس یا جامعه و دولتی قادر و موافق است که چنین سلسله‌ی به هم پیوسته‌ای پدید آید یا قادر و موافق نیست. یا دولت‌ها چنین ضرورت و کارکردی را درک می‌کنند یا درک نمی‌کنند. همه‌ی مشکلات و ابهام‌ها و موانع از همین عدم درک یا عدم موافقت دولت‌ها یا عدم توانایی جامعه پدید می‌آید. وگرنه کارکرد نهادهای جامعه‌ی مدنی ابهامی ندارد. هم‌چنان‌که درخواست تشکیل آنها نیز همواره روشن و برقرار و ضرور است.

اما کسانی که به عملی شدن یا عملی نشدنِ «فعالیت» کانون در این دوره و شرایط می‌اندیشند، شاید روند فعالیت را یکسره با تشکیل یا تعیین محلی به نام کانون یکی می‌گیرند، حال آنکه به نظر من فلسفه‌ی فعالیت کانون، با فلسفه‌ی برخی از نهادهای دیگر فرق‌هایی دارد.

کانون یک جمعیت ساده یا محفل معمولی یا گروه صنفی محدود نیست که کارکردش در خودش خلاصه شود. کانون نه مجمع فضلاست، نه انجمن نخبگان است. نه باشگاه ادبی است، نه محفل روشنفکران است. نه هیات سخنرانان است، و نه ضیافت کارشناسان است. البته فضلا

و نخبگان و ادبا و روشنفکران و غیره در آن گرد می‌آیند. اما مقصود از تجمع‌شان یافتن پاسخ برای مشکلاتی است که از حد یک جمع فراتر می‌رود. یعنی کانون یک نهاد اجتماعی است که اگر چه در شمار اعضا و موقعیت تشکیلاتی خود فراگیر نیست، اما «تفکر»ش فراگیر است. شعاع عملش نامحدود است. کارکردش مستقیماً و به طور وسیع با کل فرهنگ ملی مرتبط است.

در نتیجه فعالیتش عبارت است از روندی که ممکن است به تمرکز در یک محل معین بینجامد، و ممکن هم هست نینجامد، و موانع و عوامل بازدارنده چنین محلی را از آن دریغ کنند.

در گذشته نیز نویسندگانی که «تفکر کانونی» را پی گرفتند، از این دل‌مشغولی آغاز نکردند که در خواستشان چقدر عملی است، و چقدر عملی نیست. نویسندگان ناگزیرند درخواست‌های خود را در جامعه مطرح کنند. همین طرح مطالبات به صورت جمعی معنای فعال شدن کانون و اعتبار کانون است. امکان عملی شدن یا نشدن این درخواست‌ها را نیز باید از کسانی دیگر پرسید. کسانی که احتمالاً با مطالبه‌ی آزادی در این معنا هماهنگ نیستند. یا احیاناً انتظارات دیگری از کانون دارند، یا ممکن است داشته باشند. مسئول هرگونه تعطیل و توقف این روند فعالیت کسانی دیگرند. کسانی که قدرت ایجاد چنین موانع و مشکلاتی را دارند. یا به تعبیر دیگر قدرت رفع موانع را دارند اما موانع را رفع نمی‌کنند. پس همان‌ها هم قاعدتاً باید پاسخگو باشند.

اما نگرانی‌های موجود از آنجا نیز پدید آمده است که اخیراً برخی از اهل بخیه گمان کرده‌اند که می‌شود برای کانون لباسی دوخت که اگر هم با اندازه‌هایش خیلی جور نبود، نبود. اینان که روند فعالیت کانون را معکوس، و فقط به صورت «رسمی» می‌نگرند، شاید گمان کرده‌اند که هر

چه زودتر باید سقفی به روی سر نویسندگان کشیده شود. یا تابلویی روی سردری کوبیده شود، و حضور نهاد نویسندگان کشور را اعلام دارد.

این همان درک یا روند معکوسی است که عده‌ای را نگران کرده است.

نگرانی البته هنگامی افزوده می‌شود که بعضی از نویسندگان یا دوستان عضو کانون نیز که در حسن نیت کانونی و درد فرهنگی‌شان تردیدی نیست، گاه با ساده گرفتن مساله، از تعدیل برخی از مواضع، و رعایت برخی از جوانب، و فعالیت مطابق شرایط موجود سخن گفته‌اند. شاید از نظر اینان معنای فعالیت کانون با تشکیل و استقرارش در یک محل مترادف باشد. اما مطمئنم که هم اینان نیز باور دارند که اگر کانون نتواند به کارکرد خود وفادار بماند، یا نخواهد تفکرش را اشاعه دهد، عدمش به زوجود. ضمن اینکه اینان قطعاً اعتبار فرهنگی‌شان را به داو اقتضاهای روز نمی‌گذارند. به هر حال اگر به روند طبیعی فعال شدن کانون بیندیشیم، و مطمئن باشیم که نویسندگان ایران و اعضای کانون در مجموع هشیارتر و با تجربه‌تر از آنند که گرفتار روندهای معکوس شوند، یقین خواهیم داشت که طرح تفکر کانون به زخم دیگری نخواهد خورد. ترویج تفکر کانونی تنها به سود کسانی است که از بسط تفکر انتقادی سود می‌برند. کانون همواره به اعتبار این تفکر و کارکرد وجود داشته است. هیچگاه هم نمی‌توانسته است صرفاً با اقدام به گرفتن مجوز یا به ثبت رساندن خود، فعالیت خود را آغاز کند. سابقه‌ی دو دوره‌ی فعالیت کانون گواه این امر است. کانون نه پیش از انقلاب توانست مجوز حضور کسب کند، و نه پس از انقلاب. اما اعتبار حضورش به صورت تفکر دموکراتیکش بیست و چند سال تداوم داشته است.

نام کانون با تجربه‌ی دموکراتیک در ایران گره خورده است. از این رو هرگز نمی‌تواند به روش‌های غیر دموکراتیک برای اعلام حضور یا ادامه‌ی

فعالیت خود تن در دهد. روند فعال شدن کانون یک روند دموکراتیک علنی است. زیرا نوشتن امری علنی است؛ و رابطه‌ی میان خواننده و نویسنده علنی است. نه دموکراتیسم کانون می‌تواند با پنهان و پسله میانه‌ای داشته‌باشد، و نه علنی بودن کانون می‌تواند با اقدامی غیر دموکراتیک هماهنگ شود.

اقدام دموکراتیک یا فعال شدن دوباره، همان روندی است که تمام اعضای کانون و نویسندگان ایران را به اندیشیدن درباره‌ی موانع موجود بر سر راه خلاقیت و نوشتن وامی‌دارد. فعال شدن کانون هنگامی تحقق می‌یابد که به درخواستی اجتماعی برای تمام نویسندگان تبدیل شود.

از این‌رو طرح و اشاعه‌ی تفکر کانونی در جامعه، اولاً برای رفع هرگونه شبهه، و مشخص شدن برخی انتظارات غیر کانونی یا همان «روند معکوس» است. ثانیاً به منظور شناساندن مواضع و مطالبات و اصول آزادی و استقلال کانون برای نویسندگانی است که شاید در مقطع پیشین فعالیت آنرا درک نکرده باشند. یا با تمام تجربیات آن آشنا نباشند. یا حتا در موقعیت‌های متفاوتی می‌اندیشیده‌اند، اما اکنون می‌توانند با نهاد نویسندگان کشور همراه و همدل و همدرد باشند. ثالثاً به ضرورت طرح آزادی اندیشه و بیان برای کل جامعه و فرهنگ است.

طرح آزادی‌ها نیز مثل خود آزادی‌ها از هم تفکیک ناپذیر است. اما هر کسی از موضع خود آغاز می‌کند. نمی‌توان گفت باید همه چیز در همه‌ی عرصه‌ها فراهم شود تا ما هم به راه افتیم. مطالبه‌ی فعالیت کانون، در حقیقت مطالبه‌ی تجمع نیز هست. تجمع طبعاً به یک جمع دویست سیصد نفری منحصر یا محدود نمی‌ماند. زیرا چنین تجمعی درخواست «بیان» دارد. بیان نیز تنها به صورت نوشتاری نیست. بیان فکر هم با سخنرانی است. هم در شعر خوانی است. هم در بحث و گفتگو است و...

چنین بیانی طبعاً به آزادی اجتماعات وابسته است. درست است که خواست کانون آزادی بیان است. اما جامعه از همه سو به هم مرتبط است.

بدین ترتیب طرح و اشاعه‌ی تفکر کانونی، به معنی طرح و اشاعه‌ی آزادی و «جامعه‌ی مدنی» و تفکر انتقادی در جامعه است. برخورد عقاید و آرای نویسندگان، بسیاری از مسائل را برای بخش‌هایی از جامعه مطرح یا روشن می‌کند. بسیاری را به تمرین مدارا و ذهنیت انتقادی فرا می‌خواند. تجربه‌ی دموکراتیک و خصلت تنوع طلب فرهنگ را اشاعه می‌دهد. جامعه را به درخواست «جامعه‌ی مدنی» فرا می‌خواند. به جامعه یادآور می‌شود که می‌توان با هم اختلاف داشت اما در مسایل مشترک و مبتلا به باهم همراه شد و به هم پیوست.

تفکر کانونی بر آزادی اندیشه و بیان بی‌هیچ حصر و استثنا، و مخالفت با هرگونه سانسور مبتنی است. برای روشن‌تر شدن این موضع، ناگزیرم به توضیح چند مسأله بپردازم.

بعضی با برداشتی نامناسب از قید «بی‌هیچ حصر و استثنا»، یا حتا از خود «آزادی» تصور کرده‌اند که حاصل این گرایش، تاکید بر هرج و مرج و بی‌بندوباری و یلگی است. حال آن که کمترین عنایت به مفهوم «آزادی» معلوم می‌دارد که آزادی قطعاً باید غیر قابل تجاوز بودن آزادی‌های اساسی دیگران را تضمین کند.

هیچ متفکر یا آزادیخواهی، آزادی را با حق بی‌حرمتی به دیگران یا توهین به عقاید و یا سلب حق و رای و آزادی دیگری تعبیر نکرده است. اما متأسفانه در جامعه‌ی ما بسیاری از بدیهیات را نیز باید توضیح داد. بی‌هیچ حصر و استثنا در تعبیر کانون به این معناست که نمی‌توان آزادی بیان و اندیشه را از کسی سلب کرد، همچنان که نمی‌توان آزادی را استثنائاً

به کسی یا عرصه‌ای یا گروهی اختصاص داد. همه آزادند بیندیشند، و اندیشه‌شان را بیان کنند. اگر آزادی فقط برای موافقان باشد آزادی نیست. اگر آزادی برای تأیید و تحسین اندیشه‌های موافق باشد که آزادی نیست. آزادی هنگامی است که مخالفان نیز بتوانند بیندیشند و اندیشه‌شان را بیان کنند. بعضی «حصر و استثنا» را نه تنها به افراد و گروه‌ها، بل‌که به اندیشه‌ها و موضوع‌ها نیز سرایت می‌دهند. این کس بگوید، آن‌کس نگوید. این‌گونه بیندیشید، آن‌گونه نیندیشید. این حرف را بزنید، آن حرف را نزنید. این یعنی حصر و استثنا. حرمت گزاری به عقاید دیگران و غیر قابل تجاوز بودن آزادی دیگران، ربطی به این حصر و استثنا ندارد. آنها مبتنی بر فرهنگ آزادی و آزادیخواهی است. حال آنکه اینها از سلب آزادی نشأت می‌گیرد.

آزادی یک فرهنگ است، به همین سبب نیز تجلی خود را در اصول و رفتارها و قوانین جامعه‌ی مدنی و دموکراسی جاری می‌کند. حال آنکه حصر و محدود کردن آزادی دیگران، دوری جستن از اصول جامعه‌ی مدنی و دموکراسی است.

اگرها و مگرهایی که در اصول و قوانین و نهادهای جامعه مدنی قید شده است غالباً به منظور حفظ و آزادی‌های اساسی جامعه است. حال آنکه در جوامعی چون جامعه‌ی ماکه جامعه‌ی مدنی در آن نهادینه نشده است، این اگرها و مگرها غالباً به منزله‌ی تعبیر یا حد خاصی از آزادی است. ضمن اینکه گاه اگرها و مگرها در اجرا بیشتر و دقیقتر از خود آزادی رعایت می‌شود. گاه تاکید بعضی نهادها و مجریان قوانین بر این اگرها و مگرها چندان مشخص و متشخص است که آنچه از خود اصول قانون درباره‌ی آزادی باقی می‌ماند، شیر بی‌یال و دم اشکمی بیش نیست. از این رو گاهی آدم فکر می‌کند انگار غرض از طرح آزادی، در برخی از

اصول قوانین، فقط تذکار و تاکید همین اگرها و مگرها بوده است.

با توجه به چنین حالات است که آزادی نوشتن و خلاقیت نمی‌تواند تابع این حصر و استثناء بماند. آزادی نوشتن و خلاقیت، آزادی آرمانی است. آزادی عام فرهنگی است. در خور تعبیر عام نویسندگان و موقعیت عمومی فرهنگ ملی و بشری است. در نتیجه فراتر از دوره‌ها و اقتضاهای روزمره است. از این رو آزادی انتقاد از قوانین را نیز در برمی‌گیرد. به ویژه اگر با قوانین یا اگرها و مگرهایی سروکار داشته باشیم که سانسور را به صراحت یا به اشاره و در لفافه تایید کرده باشد.

وقتی سانسور در کار باشد، هم اندیشه آسیب می‌بیند و هم بیان. به عبارت مناسب‌تر هم ذهن محدود می‌شود، و هم زبان. هم خلاقیت و نوشتن از تاثیر مخرب آن صدمه می‌بیند، و هم بهره‌وری از هنر و آموزش و خواندن و انتقال تجربه و... در نتیجه جامعه از توان زیبایی شناختی، فکری، تحقیقی، علمی، فرهنگی محروم می‌شود. رشد تفکر انتقادی متوقف می‌شود.

سانسور هیچگاه در یک نقطه محدود نمی‌ماند. کافی است در جایی شروع شود تا به تمام جامعه سرایت کند. سانسور میکرب جان و میکرب فرهنگ است. جان را فاسد می‌کند. فرهنگ را از درون می‌پوساند. به همین سبب سانسور تنها به معنی نقطه‌چین شدن کتابها نیست. بل‌که اندیشه و احساس را هم نقطه‌چین می‌کند. روابط و حضور و سلوک انسان‌ها را نیز نقطه‌چین می‌کند. حتا گریستن و خندیدن، و سکوت و تاملها را نیز نقطه‌چین می‌کند.

برداشتن قید «بی‌هیچ حصر و استثناء» از اندیشه و بیان، در حقیقت پذیرش سانسور برای برخی از اندیشه‌ها یا بیان‌هاست.

اما همبستگی تفکیک ناپذیر اندیشه و بیان نیز مساله‌ای است که ذیل سانسور باید توضیح شود. در تاریخ عقاید آزادیخواهانه و بحث‌های فلسفی و حقوقی سیاسی این چند صد ساله که بشر به چنین مطالباتی روی آورده، هیچگاه آزادی اندیشه و بیان از هم جدا تصور نشده است. برای دریافت این معنا می‌توان به منابع بی‌شمار مراجعه کرد. به همین سبب نیز من به تحلیلهای فلسفی یا سیاسی و غیره متوسل نمی‌شوم. فقط اشاره می‌کنم به اصل هجده اعلامیه‌ی حقوق بشرکه با این جمله آغاز می‌شود: هر کس حق دارد از آزادی فکر... و اظهار آن... سود ببرد.

اما آنچه می‌خواهم توضیح دهم درباره‌ی پیوند ماهوی این دو اصل در صنف نویسندگان است. همان گونه که نوشتن از نویسنده، و شخصیت انسانی نویسنده از شخصیت حرفه‌ای‌اش جدا نیست. بیان نیز از اندیشه جدایی ناپذیر است.

نویسنده به لحاظ حرفه‌ای همان چیزی را بیان می‌کند که به لحاظ انسانی هم بیان می‌کند. حال آنکه در صنفهای دیگر غالباً چنین نیست. حرفه رابطه‌ای است براساس کالا و ماده و انرژی یامهارت قابل تبادل. اساس حرفه‌ها بر تبادل شخصیت نیست. اما نویسنده هم به صورت فردی، یعنی در نوشتن، و هم به صورت جمعی یعنی در نشر، شخصیتش را ارائه و اشاعه می‌دهد.

صاحبان حرفه‌های دیگر مثل نانوا یا بازرگان یا قالی فروش در کالاشان متبلور نیستند. بل‌که فقط اجناس‌شان را می‌فروشند. فروش کالا نیز برای خود حساب و کتاب مناسب دارد. به عرضه و تقاضا و ساز و کار بازار مربوط است. در نهایت چنانکه امروز تعبیر می‌کنند، به «عقلانیت اقتصادی» مرتبط است. بر همین قرار است تبادل حرفه‌ای صاحبان تخصص و مشاغل کارشناسی و خدماتی و... که تخصص‌شان را جدا از

عقاید و آراءشان به تبادل می‌گذارند.

شخصیت انسانی غالب این گونه اشخاص در جای دیگری بروز می‌کند یا ارائه می‌شود. انجمن‌های گوناگون محلی و ملی و صنفی و سیاسی و باشگاه‌ها و محافل و غیره، محل ارائه‌ی شخصیت انسانی آنهاست.

درست است که مهارت‌ها در حرفه‌های صنعتی و... منعکس است، اما شخصیت‌ها و ذهنیت‌ها به تمام در فرآورده‌ی تولیدی متبلور نیست. شخصیت قصاب در گوشتی که می‌فروشد مجسم نیست. گوشت راسته یاران که یک مسلمان می‌فروشد، با گوشت راسته و رانی که یک مسیحی می‌فروشد تفاوتی ندارد.

حال آنکه یک جمله یا صفحه یا فصل یا کتاب و سخنرانی و مقاله و یک شعر خوانی و بحث و... بازتاب شخصیت بیان کننده‌ی آنهاست. تکه‌ای از شخصیت است. زبان و ذهن و مهارت و خلاقیت همه در آن متبلور است. پس نویسنده یک واحد تفکیک ناپذیر است که حضور صنفی‌اش دقیقاً همان حضور انسانی اوست. به همین سبب نیز نوع اندیشه‌اش از نوع بیانش تفکیک‌ناپذیر است. کالای نویسنده بیان اوست. پس درون او هم هست. نویسنده نمی‌تواند درونش را از بیانش جدا کند. نمی‌تواند چیزی بنویسد که به «خود»ش مربوط نیست.

آزادی اندیشه از بابت سانسور هم از آزادی بیان تفکیک‌ناپذیر است. زیرا ما سانسور را در تمام ابعاد و گونه‌هایش نفی می‌کنیم. وقتی پیش از نوشتن، ذهن نویسنده سانسور شده باشد، خلاقیت و تولید به درستی و شایستگی تحقق نمی‌پذیرد. همین که بخشی از درون نویسنده حذف شود، مسأله از سانسور بیان فراتر می‌رود. نقطه‌چین شدن ذهن‌ها و اندیشه‌های ما را چه کسی باید مطرح یا چاره کند؟ هنگامی که پیشاپیش

بخشی از نظر و عقیده‌مان را سانسور می‌کنیم، به معنی این است که بخشی از بیان خود را سانسور کرده‌ایم. هنگامی که کسی از داشتن عقیده یا اندیشه‌ای دچار بیم و اضطراب شود، قطعاً شکل اثر خود را مخدوش می‌کند. خلاقیت و نوشتن ارائه‌ی شکلهای تفکر است. پس اگر درون سانسور شود شکلها آسیب می‌بیند. وقتی درون تکه‌تکه شده باشد، دیگر خودمان نیستیم. وقتی نویسنده نوعی از اندیشه را مجاز نیابد، طبعاً در داستانش از ابراز آن باز می‌ماند.

پس آزادی اندیشه برای چاره‌ی خودسانسوری است. برای این است که نویسنده همانطور که می‌تواند بیندیشد، بیندیشد. خطری که در تفکیک اندیشه از بیان نهفته است این است که عملاً سانسور را به «بیان» تقلیل می‌دهد. هم چنان که سانسور بیان را نیز از خود سانسوری جدا می‌کند و دومی را نادیده می‌گیرد. حال آنکه این دو اجزای یک مکانیسم‌اند. و به یک گونه هم باید باآنها مبارزه کرد.

خود سانسوری نتیجه‌ی حصر اندیشه است و این امری شخصی و مربوط به خود و یا خصلت نویسنده نیست. خودسانسوری محدود شدن نویسنده است. حصر آزادی است. بیماری فرهنگ و خلاف تفکر کانونی است.

بعدالتحریر

خواندن مطلب آقای باقر مؤمنی در مجله آدینه شماره ۸۹ سبب شد نکته‌ای دیگر را هم در این پایان در باب تفکر کانونی یادآور شوم. بی‌آنکه بخواهم نفیاً یا اثباتاً به مسائل مورد بحث ایشان بپردازم:

نه تفکر کانونی امروز ما زاده‌ی رأی و عمل و موقعیت یک دو تن است؛ ونه فعلیت یافتن آن موکول وموقوف به اراده‌ی یک دوتن می‌تواند بود.

هم تجربه‌ی فعالیت دوره‌ی دوم کانون، و هم آنچه در این سال‌ها بر ما

گذشته است، طبعاً ما را به ادراک جنبش جمعی، و رعایت روحیه و خرد جمعی نزدیک‌تر کرده است. در نتیجه امروز دیگر فعالیت نویسندگان نمی‌تواند مثل گذشته دستخوش تصمیم‌ها یا توطئه‌ها یا وابستگی‌ها یا پدرخواندگی‌های افراد بخصوصی باشد. ضمن اینکه حتا اگر چنین افرادی هنوز هم باشند، خود نیز نباید از این ادراک جمعی بی‌نصیب یا فارغ مانده باشند. و چنانچه کسی هم غفلت یا تغافلی کند، خرد جمعی او را متوجه خواهد کرد.

طرح و اشاعه و فعلیت یافتن تفکر کانونی، اکنون در گرو اقدام همگانی است. نه یک دو تن می‌توانند اراده گرایانه کانون تشکیل دهند. و نه یک دو تن می‌توانند براراده و تشخیص جمعی تاثیر جهت دهنده یا بازدارنده نهند. اگر فعال شدن مجدد کانون درخواست و تشخیص عمومی اهل قلم باشد، قطعاً هیچ عاملی نخواهد توانست آن را از کارکردش دور دارد.

دوره‌ی آن تلفیق‌های سیاسی-فرقه‌ای میان این طرفی‌ها و آن طرفی‌ها یا هر طرفی‌های دیگر گذشته است. دلیلش هم همین بحث‌های روشن و همگانی است که در چند نشریه آغاز شده است. یعنی آنچه دیروز به اقتضای همان دیروزی‌ها، در پنهان و پسله مطرح می‌شد، امروز به اقتضای امروزی‌ها، در نشریه‌ها با پرهیز از هرگونه برخورد غیر منطقی دنبال می‌شود.

پس اگر هنوز بعضی کسان باشند که به تعبیرهای قدیمی دل بسته مانده باشند، بهتر است از اشتباه در آیند. زیرا این گونه دلبستگی‌ها و تعبیرها به همان دوره‌ی پیش از انقلاب خوش بود!

ذهن‌های پیشرو و فرهیخته‌ی معاصر در بند چنان مناسباتی نیست. زیرا می‌داند که همه چیز در گرو فعال شدن خرد و اراده‌ی جمعی نویسندگان‌ایران، وطرح واشاعه‌ی وفعلیت‌یافتن تفکر کانونی است و بس.

مدارا یا تمکین و همکاری

آقای دکتر احسان نراقی در مصاحبه‌ای با مجله‌ی آدینه،(شماره‌ی ۷۴) فتح بابی کرده است در نوع خاصی از «مدارا» که کارکردش طرح «محاسن» سیاسی-فرهنگی خود ایشان و ذکر معایب «عقیدتی-سیاسی» روشنفکران است. در پرتو این «مدارا» گروهی از روشنفکران که بیرون از ماشین قدرت‌اند به «همکاری» دعوت شده‌اند، و مشمول «تبشیر و انذار» مکرر ایشان قرار گرفته‌اند تا با تأسی به ایشان، به تصحیح اشتباهات خود بپردازند.

مسأله این است که برخی از شاعران و نویسندگان و کارشناسان فرهنگی و هنری و سیاسی و اقتصادی و... بناگزیر و به طور خود به خودی، و بنابر ویژگی‌های شخصیتی و اعتقادی‌شان، به روش و منش و گرایشی اجتماعی گراییده‌اند که مشخصه‌ی آن «بیرون ماندن» یا «امتناع» از همسازی با اقتضاها و سیاست‌ها و عملکردهای قدرت است. و البته این حق طبیعی هر انسانی است. توسل به این روش و منش و گرایش، در این چند ساله، از یک سو سیل دشنام و تحقیر و توهین و تهدید را بر سر این گروه آوار کرده است و از سوی دیگر تلاش‌هایی را برای تعدیل و تخفیف آن برانگیخته است. حال آنکه یکی از عوامل و علل اصلی این منش و روش و گرایش، حذف ایشان از زندگی فعال اجتماعی، در اثر عدم تحمل آراء و اندیشه‌هایشان بوده است.

آنان که از حضور این گروه برافروخته و خشمگین بوده‌اند، نه تنها بر حذف حقوقی و ذهنی آنان پای می‌فشرده‌اند، بل‌که هرازگاه مدیریت جامعه را به حذف فیزیکی آنها نیز ترغیب و تشویق می‌کرده‌اند. حتا اختلافات خود را با بخشی از حاکمیت، از راه تهاجم بر اینان پی می‌گرفته‌اند و طبعاً در این دعوا هر چه سنگ بوده نخست بر سر همین گروه می‌باریده‌اند، و هنوز هم به هر بهانه‌ای می‌بارند.

گروه دیگری که این همه حذف و قدح و تقبیح و افتراق اجتماعی را زیاده‌روی دانسته یا به مصلحت نمی‌دیده‌اند، گرچه در برابر تندروی‌های گروه نخست از موضع ضعیفی برخوردار بوده‌اند، اما با توجه یافتن به ضرورت گفت و شنود، و البته با حفظ «حدود»، به کارآیی‌ها و امکانات ذهنی و کارشناسی بیرون ماندگان توجه می‌داده‌اند. منتهی برای آنکه تزلزلی در موقع خودشان پدید نیاید، هرگونه فشار را بر دوش همین گروه و اندیشه‌ها و اشتباهات منسوب به آنها می‌غلتانده‌اند. و به ویژه بر حلقه‌های ضعیفی از این طیف، که طبعاً همسان و همنواخت نیست، می‌تاخته‌اند، تا مبادا خود با آنان مشتبه شوند.

در این میان گروهی نیز به مرور و گذشت زمان دل بسته‌اند تا «روند عادی شدن» که خود به خودی و عام و پدیده‌ای اجتماعی است، با «روند عادی سازی» که ارادی و خاص و مبتنی بر سیاست‌گزاری‌هاست هماهنگ شود؛ و به تعبیر آقای نراقی «با حذف تندروها از هر دو سوی» زمینه‌ی لازم برای «همکاری» فراهم آید.

«روند عادی شدن» حاصل این واقعیت است که جامعه همیشه در حالت انقباض انقلابی نیست. جامعه بر اثر استمرار حالت‌ها و برقراری وضعیت، خود به خود آرام می‌گیرد. خیلی از مردم می‌خواهند زندگی کنند. پس هنگامی که می‌بینند وضع موجود ادامه دارد، خود را با آن وفق

می‌دهند. بسیاری از مردم حتا پس از چندی با فاجعه نیز اخت می‌شوند. به مشکلات عادت می‌کنند. حتا با آنچه نمی‌پسندند نیز خو می‌گیرند.

این پدیده‌ی شگفت‌انگیزی است و متأسفانه یک واقعیت نیز هست. به ویژه که تنگناهای معیشت، و هزاران درد بی‌درمان، بسیاری را از سفت بستن کمربندها باز می‌دارد، و دولت‌ها نیز همیشه از این واقعیت سود می‌برده‌اند، و سیاست‌ها و تبلیغات خود را بر همان استوار می‌داشته‌اند.

اما روند عادی‌سازی ارادی و خاص، بیشتر معطوف به آن بخشها و اموری از جامعه است که مقاومت بیشتری از خود نشان می‌دهد، و از امکانات معنوی برای حفظ موقعیت خویش بهره‌ور است. حضور چنین بخش‌ها و تداوم چنین اموری، البته بر روند عادی شدن نیز تأثیر می‌نهد، و گاه شتاب آن را کند می‌کند. پس عادی شدن روابط با آنها، مستلزم برنامه‌ریزیها و سیاست‌گزاری‌های پیچیده‌تر، و انذار و تبشیرهای قوی‌تری است.

این روند عادی‌سازی ارادی، دو سه سالی است که هم در داخل کشور قابل تشخیص است؛ و هم در اقدامات نمایندگان تکنوکراسی و مدیریت کشور در خارج، قابل رؤیت است. بخشی از این تلاش معطوف به جذب کارشناسان و نیروهای فکری و انرژی‌های فرهنگی و فن‌شناختی و اقتصادی و... است. بخش دیگر در راستای دعوت سرمایه‌ها و سرمایه‌داران داخل یا مقیم خارج است که سال گذشته، جنجال‌هایی را نیز از سوی جناح‌های مخالف دولتی برانگیخته بود.

پیداست که این هر دو نوع و زمینه‌ی تلاش معطوف به هم، و لازم و ملزوم هم است. اقتضائات و ضرورت‌های سمت‌گیری نظام است. زمینه‌ها و پیآمدهای بازسازی اقتصادی است. جذب سرمایه و نیروی کار در راستای اقتصاد بازار، طبعاً با جذب کارشناسان و کارآمدان و مدیران

وفن‌شناسان آن، در زمینه‌های برنامه‌ای و اجرایی و... همخوان و همساز است و قطعاً پی‌آمدهای متناسبی نیز خواهد داشت. اما هنگامی که در این روند عادی‌سازی،کسانی چون آقای نراقی نیز در صحنه حضور می‌یابند، و به شیوه‌ی شناخته‌ی قدیم، روشنفکران را مخاطب قرار می‌دهند، این نگرانی پیش می‌آید که نکند با هدف خاصی بدین روند می‌نگرند یا دل بسته‌اند.

این مسأله به ویژه هنگامی بیشتر جلب توجه می‌کند که کارشناسان اقتصادی و اجتماعی از گرایش‌های مختلف درباره‌ی «توسعه‌ی ملی» و «بازسازی اقتصادی» یاد می‌کنند. مثلاً در یک گرایش، «توسعه‌ی اقتصادی» در گرو حفظ استقلال، گسترش دموکراسی، و تأمین عدالت اجتماعی است. زیرا دموکراسی و عدالت را هم هدف و هم وسیله‌ی این توسعه می‌داند. و توسعه را جامع می‌شناسد، و غیر قابل تفکیک در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی.

در مقابل گرایش دیگری، با پیروی از تجربیات کشورهای شرق آسیا، به ویژه بنا بر توصیه‌های کارشناسان سنگاپوری، همبستگی و هماهنگی میان «بازسازی اقتصادی» و «فضای باز سیاسی» را الزامی نمی‌داند هرگونه مشکلی در این راه را نیز با تکیه بر «تحمل» مردم شرقی رفع شدنی می‌داند، و در حقیقت به «غیر سیاسی شدن» جامعه می‌اندیشد.

از این رو هنگامی که از جذب روشنفکران و کارشناسان در این گونه مصاحبه‌ها یاد می‌شود، باید بر این تفاوت‌های گرایشی درنگ کرد، و دریافت که روشنفکران از کدام دیدگاه فرا خوانده می‌شوند. یا چه گرایش‌هایی مایلند بر روندها و سیاست‌های توسعه تاثیر گذارند.

طبعاً کارشناسان و روشنفکران مطلوب از دیدگاه دوم، آنهایند که نظر و تخصص و کارآیی‌شان در مسیر تکنوکراسی توسعه در هر نظامی است.

پس اگـر چـنان سیاست و گـرایشـی فـعلیت یـابد، مـانع مـهمی در راه «همکاری» باقی نمی‌ماند، و کار با بـرخـی دلجـویی‌ها و امـتیازات پـیش می‌رود. پس دکتر نراقی‌های سیستم دیروز، بـا هـمین تـصور بـه شـرق می‌آیند که شاید بتوانند دکتر نراقی‌های سیستم امروز نیز باشند.

اما روشنفکران و کارشناسان دردیدگاه نخست، کسانی‌اند که هویت و کارکردشان با توسعه‌ی اقتصادی مـتکی بـه عـدالت و آزادی و اعـتلای فرهنگی گره خورده است. و این دقیقاً نشان روراستی و صداقت ملی، و وفاداری‌شان به این ملت و این میهن است.

ابتلای این دو گروه و گرایش کاملاً با هم متفاوت است. تـاریخ چـند دهه‌ی اخیر نشان داده است که ابتلای آن یک، در وجه غالب، بهره‌وری از امکـانات و سـود حـاصل از گـردش کـار و سـرمایه است. حـال آنکـه دل‌مشغولی این یک فرهنگ و عدالت و آزادی و سرنوشت مـلی است. دلبستگی این یک نه قدرت، که معرفت و خلاقیت است. ابتلای مسئولیت و حقوق مدنی است. به روشنی و سادگی نیز همین نگرانی و خواستش را بیان کرده است. به هر امکانی هم که در تاریخ معاصر برایش گذاشته‌اند، تنها از همین زاویه نگریسته است.

اما این درست همان چیزی است که گویی مقبول طبع آقـای نـراقـی نیست، و من می‌خواهم آن را بازگشایم.

در مصاحبه‌ی آقای نراقی عـمداً یـا سـهواً چـندین مـقوله و مسأله و موقعیت با هم جابه‌جا گرفته شده است. در پرتو همین جابه‌جاگیری نیز احکام و توصیه‌های خاصی مطرح شده که از لحاظ نظری جای بحث و بررسی بسیار باقی می‌گذارد.

من البته در پی نقد تـمامی آراء و انـدیشه‌ها و بـرداشت‌هـای ایشـان

نیستم. قصدم از این نوشته نیز اساساً پرداختن به همان مسأله اصلی است که با جابه‌جاگیری «همکاری» و «مدارا» بیان شده است.

عامل این جابه‌جاگیری، به نظر من، روش و منش و گرایش سیاسی و شخصیت خود ایشان است؛ و با برداشت‌ها و بررسیهای جامعه شناختی، افتراقی بنیادی دارد. به نظر من بعید است که متخصص معروفی چون ایشان، به چنان تعبیرها و توصیه‌ها و برداشت‌هایی، به عنوان تعریف‌ها و نظریه‌ها و تحلیل‌های جامعه شناختی متمسک شده باشد. در نتیجه سخنان ایشان را اساساً با توجه به صفات و خصلت‌های شخصیتی و سیاسی ایشان باید تحلیل کرد.

اصل سخن ایشان این است که:

«ارتباط آدم‌های مصلح و متخصص با آدم‌های سطح بالای حکومت‌ها ارتباط غلطی نیست. متخصصین مصلح نمی‌خواهند سوءاستفادهٔ مالی کنند، یا به قدرت برسند. هدف آنها اصلاح امور است، و احیاناً گاهی توصیه‌های آنها هم مؤثر واقع می‌شود. بدبختانه روشنفکران همواره بدبین هستند.»

«در رژیم شاه کسانی بودند که می‌گفتند نباید با رژیم همکاری کرد، و رابطه داشت. این دیدگاه حاصل موضع‌گیری کمونیستی بود. کمونیست‌ها می‌گفتند: باید با قهر انقلابی رژیم را برانداخت.»

«تفاهم و تعاضد و تعادل روشنفکر و دولت نجات‌بخش است. باید تفاهم ملی و تعادل داشت. چون اگر نفاق حاکم شود، مملکت منهدم می‌شود و انهدام برای هیچکس نتیجه‌ی خوبی ندارد. آشتی‌ناپذیر بودن کارشناس به هیچ جایی منجر نمی‌شود، چرا؟ چون طرف ما ملی است. با خارجی باید جنگید. اما با افراد ملت با دولت ملی باید تفاهم داشت».

«مگر تندرویهای فلسطینی‌ها به کجا کشید»؟

پس «چاره‌ای جز مدارا وجود ندارد.» یعنی «چاره‌ای جز همکاری متخصصان و مدیریت جامعه وجود ندارد.» با طرح مسائلی چون «طبقات» و... «جامعه را نباید تقسیم کرد. تقسیم جامعه به دوئیت و نفاق می‌انجامد». «اگر متخصص دید جامعی داشته باشد، و راه حل مسائل را ارائه دهد، دولت‌ها گوش شنیدن دارند. به نفع خودشان است که گوش شنوا داشته باشند.» منتهی «متخصص باید حدش را با دستگاه معلوم کند. تا دستگاه هم حد خود را راجع به او معلوم کند.»

چنانکه پیداست اساس توصیه‌های «مصلحانه‌ی» ایشان بر چند «جابه‌جاگیری» مبتنی است. جابه‌جاگیری «مدارا» با «همکاری» و «همکاری» با «مماشات». جابه‌جاگیری «دولت ملی» با «رژیم شاه». جابه‌جاگیری «براندازی قهرآمیز». با هرگونه اظهارنظر مخالف یا اعتراض و برخورد سیاسی و فکری.

این جابه‌جاگیری‌ها نتیجه‌ی یک کاسه کردن گروه‌های مختلف کارشناسی و روشنفکری نیز هست که پیشتر از آن یاد کردم.

گفتنی است که درباره‌ی بسیاری ار مسائل و اشارات و مقایسه‌ها و تعبیرهای آن مصاحبه می‌توان به بحث و بررسی پرداخت. می‌توان از برداشت‌های ایشان از تاریخ معاصر سخن گفت که یا به ویژه حول کارکرد و ویژگی‌های شخصیتی خود ایشان دور می‌زند، یا با القای این شبهه همراه است که همه‌ی روشنفکران، به جز ایشان و همکاران‌شان در رژیم، توده‌ای یا امریکایی بوده‌اند.

می‌توان در این باره بحث کرد که چگونه ممکن است دستگاهی جهنمی چون ساواک را از کل نظام سیاست‌گزاری زمان شاه جدا کرد، و جنایات آن را تنها به دارو دسته‌ی خاصی در دل رژیم نسبت داد، و دیگر بخش‌ها و سیاست‌گزاران را از مسئولیت آن مبرا دانست؟

می‌توان درباره‌ی «مقایسه‌ی» نهفته در کلام ایشان سخن گفت که «همکاری» خود را با رژیم شاه در سطح سیاست‌گزاریهای نظام، در عداد زحمتی قرار می‌دهد که کسانی مانند آل‌احمد، ساعدی، پویان، شعاعیان و پیمان و... برای شناخت جامعه‌ی خویش متحمل شده‌اند.

می‌توان درباره‌ی این نظریه سخن گفت که طرح «طبقات» را به روشنفکران منسوب می‌کند، و نه آنکه آن را در خود جامعه بیابد. گویی اگر کسی از طبقات سخن نگوید، طبقات در سیستم اجتماعی وجود نخواهد داشت.

آیا به راستی هرگونه تقسیم جامعه به فقیر و غنی و... زاده‌ی توهم روشنفکران و متخصصان است؟ آیا هم‌اکنون مطابق آمار دولتی، بخش بزرگی از جامعه‌ی خود ما زیر خط قرمز فقر قرار ندارد؟ آیا طرح «قسط و عدل» از دیرباز، به ویژه در فرهنگ خود ما، یک اراده‌گرایی روشنفکرانه برای تقسیم جامعه بوده است؟ آیا صرفاً باید به گونه‌ای رفتار کرد و سخن گفت که فقیر در فقرش و غنی در غنایش احساس همبستگی ملی کنند؟

به هر حال از این گونه سخنان و ایرادهای فرعی بسیار است!... اما من از آنها می‌گذرم، و بر همان جابه‌جاگیری «مدارا» و «همکاری» و تبعات نظری و علمی‌اش می‌پردازم، که نمایانگر تناقضی آشکار است. خواه ایشان با عنایت به امروز بدان متوسل شده باشد، خواه برای توجیه دیروز از آن یاری گرفته باشد.

نخستین مسأله‌ای که در تبیین «مدارا» باید در نظر داشت، فرق میان تلقی اخلاقی و انفرادی از آن در فرهنگ سنتی ما، و مفهوم نظام‌مند اجتماعی و سیاسی آن در فرهنگ معاصر است. در سنت اخلاقی ما، مدارا یک ارزش و روش و منش فردی است. مجموعه‌ی توصیه‌های

عرفانی و اخلاقی و آموزشی گذشته، که ادبیات کهن ما سرشار از آن است، معطوف به رفتار فرد در برابر فرد یا افراد دیگر است. اما در زندگی اجتماعی امروز، مدارا یک گرایش و روش سیاسی ـ فرهنگی ـ اجتماعی است، که اگر در جامعه‌ای جنبه‌ی نهادی پیدا نکند، و مثل جامعهٔ مدنی از تمهید ساختی و نهادی برخوردار نباشد، نمی‌توان از حضورش در آن جامعه سخن گفت. اگر بنیادهای مادی و معنوی و حقوقی و قانونی آن مستحکم و استوار نباشد، نمی‌توان با پند و اندرز و به صرف آموزش‌های نظری آن را پدید آورد. هم چنان که قرن‌ها بر عمر ادبیات غنی اخلاقی ما گذشت اما مدارا جای ویژه‌ای در ساختار استبدادی گذشته‌ی ما پیدا نکرد. هم اکنون نیز پند و اندرز مدام و مستمر رهبران اخلاقی و عقیدتی و سیاسی، نتوانسته است به تصمیم و تبلور رفتاری آن در جامعه بینجامد.

از این‌رو «مدارا» برآمدی از یک سیستم اجتماعی است که در همه‌ی ابعاد و اقتضاها و ریشه‌ها و سازمان‌یابی عقلانی خود، باید بر آن متکی و مبتنی باشد. راه‌های عملی و قانونمند برای تحققش جسته باشد.

البته ترویج روحیه‌ی مدارا و آزادمنشی، ترغیب به رعایت حقوق دیگران، تاکید بر احترام به شأن و حضور انسان‌ها، و دعوت به تحمل آراء و عقاید ایشان، بر آموزشهای اجتماعی موثر است. اما تحقق فراگیر مدارا در گرو یک نظام اجتماعی ـ سیاسی است که بر ساخت‌های متناسب با مدارا و حقوق عمومی و جامعهٔ مدنی و... استوار باشد. هرگونه چشم فروبستن بر این حقیقت، مدارا را از ماهیت خود تهی می‌کند.

درست است که نهادینه شدن مدارا در جوامع پیشرفته‌ی جهان نیز هنوز قوام و انسجام مطلوب نیافته است. اما اگر این نهادینه شدن را به صورت یک روند تاریخی ـ اجتماعی بنگریم، درخواهیم یافت که هم اکنون جوامعی توانسته‌اند به طور نسبی در راستای آن قرار گیرند. حال

آنکه برخی از جوامع، اساساً در مسیر نهادینه کردن مداراگام برنمی‌دارند. به همین سبب جامعه‌های مختلف امروز را نمی‌توان از این بابت در عداد هم قرار داد. جامعه‌ای که بر اساس «ساخت استبدادی» دیرینه‌ای از نظر سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و روان‌شناختی و ... تداوم یافته است، بسیار متفاوت است با جامعه‌ای که چندین قرن در جهت نفی ساخت‌های استبدادی، و به سوی دستیابی به ساخت‌های آزادمنشانه، سیر کرده است.

البته مدارا و بردباری، چنانکه آقای نراقی گفته است، تاکنون یک امر دائمی و نهادی تمدن بشری نبوده است. اما مدارا نیز مانند عدالت و آزادی و... یک چشم‌انداز تمدن است که بشر از راه‌های گوناگون و به درجات و حدود مختلف به سمت آن در حرکت است.

چه خوب بود که پرسش‌گران از ایشان درباره‌ی مقایسه‌ی دستاوردهای جوامع مختلف در این زمینه مطلبی می‌پرسیدند. تا دانسته شود که فرق جوامعی که در راستای نهادینه کردن مدارا حرکت می‌کنند؛ با جوامعی که از چنین چشم‌اندازی به دورند، یا که در جهتی متنافر یا حتا متضاد در حرکتند، چیست؟ در چنین مقایسه‌ها و تحلیل‌هاست که می‌توان شرایط و امکانات و سیاست‌ها و سمت‌گیری‌های نظری و عملی و میزان دستیابی جامعه‌ها را به «مدارا» باز شناخت. مثلاً می‌توان دریافت که وضع مدارا در همان کشوری که ایشان در آن می‌زید، یا کشورهایی مانند دانمارک و سوئد و... چگونه و چیست؟ و در مقابل می‌توان فهمید که چرا سخن گفتن از مدارا در کشورهایی چون عربستان، عراق، عمان، سوریه، آلبانی، افغانستان، آفریقای جنوبی، زئیر، صربستان و... معنا و مفهومی ندارد.

در این دو نوع جامعه، آیا تنها افراد بر اساس آموزش‌های اخلاقی یا

فقدان آن، اهل مدارا شده، یا از آن مبرا مانده‌اند؟ یا که مسأله را باید در «اساس» دیگری جست؟

چه عوامل و عللی سبب شده است که نهادینه شدن نسبی «مدارا» در یک کشور جهان سومی مانند هندوستان، صورت پذیرد، اما در کشور مشابهی چون ترکیه، تحقق نیابد؟ و این در حالی است که نمی‌توان منکر شد که در ترکیه نیز حتماً هستند اهل فرهنگ و نظر و انسان‌های وارسته، که در تحمل عقاید دیگران و احترام به آنها می‌کوشند.

آقای نراقی در تلقی ویژه‌ی خود از مدارا، به تعبیر و تأویل خاص‌تری نیز می‌گراید، و آن را معادل «همکاری» صاحبان اندیشه با دولت‌ها قلمداد می‌کند. حال هر دولتی که باشد برای ایشان فرقی نمی‌کند. مهم این است که از افراد ملت تشکیل شده باشد، و به همین سبب همکاری خاموش و منفعل با رژیم شاه را نیز «همکاری ملی» می‌نامد.

پیداست که عامل الزامی ارتباط برای «همکاری ملی»، همزبانی و اعتماد متقابل است. اما ایشان تنها از جلب اعتماد دولت توسط مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی، و توصیه‌ها و همکاری‌های خود در زمان شاه یاد کرده است. آن هم با این تأکید که بالاخره آنها فهمیدند که کار ما سیاسی نیست.

همکاری موکول به همزبانی است، و همزبانی برای طرح و برخورد اندیشه‌ها و آرای مختلف است. اگر یک سوی رابطه مثلاً با زبان «انکار» و دیگری با زبان «پذیرش» سخن گوید، طبعاً نه تنها هیچ مسأله‌ای طرح و تحلیل نمی‌شود، بل‌که هیچگونه همکاری نیز پدید نمی‌آید. همچنان که اگر زبان یک سوی رابطه بر سوی دیگر تحمیل شود نیز باز همکاری تحقق نمی‌یابد. زیرا به زبان یک سوی رابطه سخن گفتن، به معنی نفی موضع و اندیشه‌ی سوی دیگر است. مفهوم آن نیز پیروی است نه

همزبانی و همکاری.

گشایش زبان مشترک از باب مشارکت ملی، نقطهٔ عزیمت کار و تفاهم اجتماعی است. نمی‌شود گفت تنها زبان قدرت را به کار ببرید، تا تعاضد و تفاهم و تعادل ملی برقرار ماند. تمکین به زبان مقابل به معنای رعایت مصالح ملی نیست.

از این رو توصیه به «همکاری» باید بر زمینه‌ی ارتباط آزادانه‌ای باشد که هر کس با حفظ مواضع اصولی و منطقی خود، در خدمت فرهنگ ملی درآید. پیداست که این امر با خدمت به کار و ساز حکومت، و مطابق سیاست‌های اتخاذ شده، فرق بسیار دارد. هم چنان که در زمان شاه، تمام اختلاف روشنفکران مخالف، مانند بقیه‌ی مردم، در همین حفظ مواضع و منافع اصولی و منطقی بوده است. یعنی چیزی که رژیم بر اثر فقدان سیاست‌های نهادی مدارا، آن را بر نمی‌تافت.

آقای نراقی همکاری خود را اساساً در ایجاد مؤسسه‌ی تحقیقات خلاصه می‌کند، و آن را هم در راستای خدمت به فرهنگ جامعه باز می‌شناسد. انکار ناشدنی است که وجود و گسترش چنین مؤسساتی، به شناخت هر چه بیشتر امکانات و ضرورت‌های اجتماعی می‌انجامد؛ و انتشار دستاوردهای آن طبعاً در راستای آگاهی‌های اجتماعی است. اما این گونه مؤسسات را باید در راستای ضرورت‌ها و ناگزیریهای دولت‌ها برای بقا و سلطه نیز ارزیابی کرد. اساس این تحقیقات در اختیار برنامه‌ریزی‌های کل نظام قرار داشت. زیرا از اطلاع بر کم و کیف جامعه، به منظور کنترل آن ناگزیر بود. شاید به سبب همین مشخصه نیز رئیس آن در چنان موقعیتی قرار داشت که باید در مشاوره‌های سطح بالای مدیریت جامعه شرکت می‌جست. خواه به هر علتی وزارت وزارتخانه‌ای را می‌پذیرفت یا نمی‌پذیرفت.

ضمناً خلاصه کردن کارکرد روشنفکران به فعالیت در چنین بخش‌هایی، چشم پوشیدن بر جنبه‌های گوناگون کارکرد ایشان برای شرکت در تعیین سرنوشت ملی نیز هست.

آقای نراقی پس از طرح این نوع خاص از «همکاری» (که البته معلوم نیست چرا آن را اتهامی از سوی روشنفکران به خویش قلمداد می‌کند) می‌گوید «به تدریج دستگاه‌های دولتی مفید بودن کار ما را دریافتند و به ما سفارش دادند. دستگاه‌های دولتی دریافتند که کار ما جنبه‌ی براندازی ندارد، و سیاسی نیست.»

اگر انسان‌های یک جامعه، بر اساس حقوق مدنی و آزادی‌های دموکراتیک به هم و به کل نظام اجتماعی، و سیاسی مربوط شوند، و کل نظام سیاسی نیز تبلور قانونمندی و قراردادهای مدنی باشد، نگرانی از سیاسی قلمداد شدن، برای چیست؟ چرا باید تصور کرد که در صورت عدم همکاری، یا برخورد سیاسی، بیم براندازی پدید می‌آید؟

مطمئناً در یک موقعیت متعادل و منتظم و متکی بر تفاهم، به احکامی از این دست نخواهیم رسید. هم چنان که در یک موقعیت سالم و مبتنی بر تعاضد و تفاهم، بی‌معنی است که فکر کنیم تنها «تفاهم و تعاضد و تعادل روشنفکر و دولت نجات‌بخش است.»

زیرا اصل تفاهم و تعاضد یک مسأله‌ی فراگیر ملی است. نجات یک ملت هنگامی است که تفاهم و تعاضد و تعادل میان تمام لایه‌های اجتماعی و روابط اقتصادی و سیاسی برقرار باشد؛ و هرگونه لغزش یا انحراف از آن نیز توسط نهادهای حقوقی و پیش‌بینی‌های قانونی چاره شود. در چنین نظامی، تقابل و تضاد، یا فاصله و افتراقی اساسی میان متخصصان و مدیریت جامعه وجود نخواهد داشت. زیرا در کل جامعه از افتراق برهم زننده‌ی نظام خبری نیست. همگان به رغم اختلاف نظر که آزادانه و از

طریق نهادهای دموکراتیک اعلام و اعمال می‌شود، در ساز و کار جامعه و فرهنگ ملی سهیمند. روشنفکران و دولت نیز تافته‌های جدا بافته‌ای از کل جامعه نیستند که تنها «همکاری» آنان نجات‌بخش باشد.

اما در طرح «همکاری» آقای نراقی سخن از مشارکت همگانی در تعیین سرنوشت ملی در میان نیست. در این طرح سرنوشت ملی را فقط دولت‌ها وحکومت‌ها تعیین می‌کنند. مصالح اجتماعی را فقط مدیریت جامعه، که حتا مانند رژیم شاه می‌تواند انتخابی هم نباشد، و همه‌ی آمریت را در دست داشته باشد، معین و مشخص می‌کند.

از چنین نظرگاهی اصل هرگونه اندیشه‌ی سیاسی یا مبارزه‌ی قانونی و انتخاباتی و برخورد مسالمت‌آمیز به شکل «اپوزیسیون» نیز منتفی است. متخصصان و روشنفکران، که طبعاً باید غیر سیاسی باشند، تنها مجری برنامه‌هایند. یا برنامه‌ها را مطابق سیاست‌های اتخاذ شده تنظیم می‌کنند. البته گاه نکاتی هم به ذهنشان می‌رسد، و به دولت‌ها یادآوری می‌کنند. خواه دولت‌ها عمل کنند، خواه عمل نکنند. روشنفکر پیش از هر چیز اثبات این امر را بر عهده دارد که حسن نیت خود را به مدیریت جامعه ثابت کند. نشان دهد که خیرخواه است، و اصلاً در سیاست دخالت نمی‌کند، و در پی براندازی نیست. زیرا به تعبیر آقای نراقی سیاسی بودن به معنی براندازی است.

در چنین نظرگاهی به مشخص‌ترین کارکرد روشنفکران به ویژه نویسندگان و اهل هنر و نظر، که بر «آزادی اندیشه و بیان» مبتنی است توجهی نمی‌شود. بل‌که درست بر عکس از آنان خواسته می‌شود که به اندازه‌ی کوپن‌شان حرف بزنند. به گاو و گوسفند کسی کاری نداشته باشند. شاید به همین سبب نیز مسائلی که اصلی تصور می‌شود به تفصیل تکرار می‌شود. اما مسائلی که فرعی انگاشته شده، به اختصار برگزار

می‌شود، مانند حق تعیین سرنوشت، مشارکت در فرهنگ ملی، آزادی بیان و اندیشه، مطالبات اجتماعی، حقوق انسانی، آرمان و مبارزه‌ی سیاسی و... انگار تمام این مسائل «فرعی» در اصل «تعیین و حفظ مصالح جامعه توسط دولت‌ها» نهفته است!

توصیه‌های آقای نراقی از مبنای صنفی رابطه میان کارگر و کارفرما نیز گاه فروتر است. یعنی به رغم آنکه برخورد متخصص و روشنفکر با دولت‌ها تنها یک برخورد کاری است، عامل تعیین کننده در همکاری باز خود دولت‌هایند. پس متخصص نیروی کارش را به آنها می‌فروشد. آنها هم در ازای آن حرمتش را نگه می‌دارند. حق دیگری بر این معاهده متصور نیست.

آقای نراقی گاه با گریز به مسائل و موقعیت امروز می‌گوید دولت در آغاز متخصصان را آزرده است. چون گمان می‌کرده، که به تنهایی قادر است کارها را پیش ببرد. این امر به حیثیت و غرور آنان برخورده است، پس مخالفت این گروه یا نتیجهٔ اشتباه و نادرستی افکارشان است یا نتیجه‌ی آزردگی خاطرشان. فقط یک مسأله شخصی و روان شناختی در کار است و بس. درد دیگری ندارند و مشکل‌شان با کمی دلجویی روبه راه می‌شود. باز بر اساس همین گونه پا در میانی‌ها و اصلاح طلبی‌ها به گذشته باز می‌گردد و می‌گوید روشنفکران می‌دیدند که مشکلات و خواست‌هاشان از طریق ما با مدیریت جامعه در میان نهاده می‌شود. پس از پیشنهادها و دعوت‌ها استقبال می‌کردند.

با این حساب می‌توان مثلاً یکی از خواست‌های پیگیرانه‌ی اهل قلم را که آزادی بیان و اندیشه، و لغو سانسور بوده است، بدین گونه تصور و توجیه کرد که در رژیم گذشته آقای نراقی خواست نویسندگان را با رژیم درمیان می‌نهاده است. روشنفکران هم به نیت خیر ایشان پی می‌برده‌اند.

اما چون «دولت ملی» آزادی بیان و اندیشه و تشکیل کانون نویسندگان را جزء «مصالح ملی» تشخیص نمی‌داده، با آن موافقت نمی‌کرده است؛ و توسط آقای نراقی مطلب را به آنها تفهیم می‌کرده است. آنها هم مشکل را درک می‌کرده‌اند، و رضا می‌داده‌اند. زیرا با حکومت ملی نباید، بر سر چنین مسائل جزیی، از در مناقشه درآمد!

به همین گونه مثال‌های دیگری نیز متصور است. مثلاً می‌شود فهمید که مطالبه‌ی اتحادیه و سندیکا و سازمان صنفی و سیاسی و انجمن و حزب و... توسط گروه‌های اجتماعی نیز از همین نتیجه‌گیری مستثناء نیست. تمام این مطالبات، بر خلاف «مصالح ملی» بوده، و بیهوده آن را از «مدیریت ملی» جامعه طلب می‌کرده‌اند. وگرنه رژیم شاه باب هرگونه همکاری و تفاهم و تعاضد و تعادل را گشوده بوده است. آن دست از روشنفکران هم که از بابت وجود اختناق و سانسور و فقدان نهادهای دموکراتیک در رژیم شاه خود را به رنج می‌افکنده‌اند، آدم‌های بدبینی بوده‌اند که به ویژه به قهر انقلابی یا براندازی قهرآمیز باور داشته‌اند. از این رو نه در پی «مدارا» بلکه بر سر «ستیز» بوده‌اند. این‌گونه درخواست‌های صنفی و مدنی و سیاسی هم بهانه‌ای بیش نبوده است. اصل اشکال در ذهنیت خود آنان بوده است. به همین سبب گناه اصلاح نشدن امور نیز بر عهده‌ی ایشان بوده است. اگر همگان مانند آقای نراقی به «همکاری» و تمکین به مدیریت جامعه می‌پرداختند، شاید اصلاً نه کاربرد قهر انقلابی برای براندازی رژیم ضرورت می‌یافت، نه مصالح ملی صدمه‌ای می‌دید!

بر همین روال، حتماً مردمی هم که در رژیم شاه از فقر و بدبختی و عدم امنیت شغلی و کمبود مسکن و فقدان آموزش و بهداشت همگانی و... سخن گفته‌اند، آدم‌هایی بوده‌اند که با القائات این روشنفکران، راه نفاق و دوئیت می‌پیموده‌اند. باید تشخیص مصالح ملی را به همان «دولت

ملی» وا می‌گذاشتند، و در انجام کارها مانند بسیاری از متخصصان هم مشرب آقای نراقی پیشگام می‌شدند.

مثالی که آقای نراقی از پیشنهادهای اهل تخصص به حکومت آورده است، حد و ماهیت گرایش ایشان را در اصلاح امور روشن‌تر می‌کند؛ و نشان می‌دهد که متخصصان در حد همان پیشنهاد برای حفظ «باغ فین» در مجموعه‌ی آثار ملی باید اقدام کنند. که البته در جای خود مقبول هم هست. اما فراتر از آن بیم آلوده شدن به سیاست، و تشکیک در دولت ملی و براندازی است.

مهمترین کاربرد جابه‌جاگیری آقای نراقی هنگامی است که نقطه‌ی مقابل «همکاری» را «براندازی» قلمداد می‌کند و آن را مدام هم چون چماقی بر سر صاحبان اندیشه‌ی سیاسی فرود می‌آورد، و عیب را در ساخت ذهنی خود آنان می‌جوید. اما هرگز از عوامل اصلی و مؤثر در تبدیل سریع اندیشه‌ی تضاد به اندیشه‌ی ستیز در دیکتاتوری شاه سخنی نمی‌گوید. نه از فقدان نهادهای دموکراتیک برای بیان عقاید و مطالبات و آراء و اندیشه‌ها بحثی می‌کند؛ و نه اصلاً به برخوردهای قهرآمیز رژیم با هر حرکت کوچک اعتراضی اشاره‌ای می‌کند. مسأله را چندان یک سویه تحلیل و تعلیل می‌کند که به نظر من حتا نیازی به بررسی ندارد وگرنه اصل «تبدیل سریع اندیشه‌ی تضاد به اندیشه‌ی ستیز» در تاریخ معاصر، و علت‌یابی آن، مسأله بسیار مهمی است که تحلیل‌های گسترده و مجال‌های بازتر می‌طلبد.

تمرین مدارا و ذهنیت انتقادی

آقای دکتر باقر پرهام دبیر سابق کانون نویسندگان ایران در مصاحبه با مجله‌ی گردون شماره ۳۲،۳۱ چند «جوان تندرو ناآگاه» را به «خاموش کردن چراغ کانون» متهم کرده است، که به لطف اشتباه خود ایشان در میدان دادن به جوانان در سال ۵۹، به رهبری کانون رسیده‌اند، و آن را قربانی تندروی خویش کرده‌اند.

من نه عادت دارم به حرف‌هایی که درباره‌ام می‌گویند پاسخ گویم؛ و نه اهل «جنجال‌های فرسایشی»ام که مجله‌ی گردون امیدوار بوده است از آنها برکنار بماند. اما با سخنان آقای پرهام متأسفانه به دامش افتاده است. و اگر ایشان برمبنای تعریفی که از «ذهنیت انتقادی» خود داده است، «بر اساس دانسته‌ها»یش سخن می‌گفت، و برای اثبات خویش از نفی دیگران مایه نمی‌گذاشت، خوانندگان گرامی را به زحمت نمی‌انداختم.

اتهام «خاموش شدن چراغ کانون» توسط چند جوان بی‌اطلاع، نه مسأله‌ای شخصی است، و نه دروغی کوچک است که از کنارش بتوان آسان گذشت. این مسأله‌ای عمومی است، و درست نیست که برای عموم ناروشن بماند، و دروغ است و چند دروغ، که برای بحث و تبادل نظر مجدد درباره‌ی کانون نویسندگان ایران، متأسفانه آغاز شایسته‌ای نبوده است.

آقای پرهام گفته است که «صریح» است. پس باید طالب صراحت و

زمینه‌ساز صراحت نیز می‌بود. اما متأسفانه ایشان تنها در آنجا که به جوانان تندرو تاخته، به صراحتش وفادار مانده است. و درباره‌ی موانع فعالیت و عوامل اصلی تعطیلی کانون، هم خود زبان به کام کشیده، و هم پیشاپیش با این «تقیه»، دست امثال مرا نیز برای پاسخ توی پوست گردو گذاشته است. اما من ناگزیرم از اخلاق خودم پیروی کنم، و صریح بمانم. اگرچه به لطف سکوت ایشان، باز ممکن است به «تندروی» دچار یا متهم شوم. مهم این است که حقیقت قلب نشود.

ضمناً اگر آقای پرهام جامعه‌شناسی دانشمند نبود، من این «دفاعیه» را به گونه‌ای دیگر می‌نوشتم. اما خوشبختانه ایشان از این بابت حجت است. می‌داند که به رغم تزلزل برخی از ارزش‌ها در این ایام، ارزش تحقیق و ارزیابی دقیق و همه جانبه‌ی هر پدیده و واقعه‌ای بنا به شرایط و موقعیت مشخص آن، هنوز هم معتبر و برقرار است. به همین سبب موضوع اتهام را بناگزیر به موضع مناسب جامعه‌شناختی ایشان می‌برم، که به عمد یا به سهو، از یاد رفته یا نادیده گرفته شده است. در نتیجه اتهام به گونه‌ای پرداخته شده که گویی کانون و آن تندروان فقط در انتزاع سر برآورده بوده‌اند؛ و امروز چاره‌ای نیست جز اینکه پرونده‌ای انتزاعی برایشان ساخته شود.

البته ایشان می‌بخشد که باقی مانده‌ای از آن چند تن جوان تندرو ناآگاه دیروز، امروز ناگزیر شده است تاوان تغافل تحقیقی ایشان را بدهد، و در توضیح آن واقعه‌ی فرهنگی-اجتماعی-سیاسی، و تبیین موقعیت و علل و عواملش، به تخصص ایشان متوسل شود. و در حد لزوم بکوشد که داوری منصفانه‌ی خوانندگان گرامی گردون، و علاقمندان به سرنوشت کانون، تحت تأثیر القای شبهه نماند. و این تصور پیش نیاید که نهاد نویسندگان کشور، آنقدر بی‌پایه و مایه و بی‌ضابطه و پوشالی بوده است که به همین

سادگی با توطئه و تندروی چند جوان سیاست‌زده از پای درآمده است.

اعضای محترم کانون هم چندان چشم و گوش بسته و بی‌مسئولیت و منفعل شده بوده‌اند، که به رغم اینکه چند ماه پیش از آن، پنج تن را به سبب نقض عملی منشور دموکراتیک کانون مؤاخذه کرده بودند، اجازه می‌داده‌اند پنج تن دیگر هر چه می‌خواسته‌اند بکنند، و کانون را به هر سمت که می‌خواسته‌اند ببرند. و طی یک سال آن را به تعطیل بکشانند.

اساسنامه‌ی کانون هم که تبلور خرد جمعی اعضاء بوده است چندان درباره‌ی این‌گونه انحراف‌ها و سیاسی‌کاری‌ها و نقض آشکار مواضع دموکراتیک ساکت بوده است که هیچ راه و چاره‌ای پیش پای اعضای مسئول و آگاه خود نمی‌گذاشته است.

از همه بدتر این که ضربه‌ی آن چند جوان سیاسی چندان کاری بوده است که پس از گذشت دوازده سال، و به رغم اینکه حتماً و قطعاً شرایط و امکانات مجاز و قانونی و فرهنگی و سیاسی و صنفی از سوی نهادهای قدرت، برای سرپا ایستادن کانون فراهم بوده است، و نویسندگان و آثارشان با آغوش باز پذیرفته می‌شده‌اند، هنوز هم نفسش هم چنان در سینه مانده، و در محاق آن ضربه فرو افتاده است.

حال اگر بدون پیش‌داوری به ماجرا بنگریم مسأله ساده‌ای مطرح است بدین صورت:

(۱) پنج تن به رأی اکثریت اعضای کانون، (۲) برای پیگیری اهداف مشخص در اساسنامه، و وظایف تعیین شده در قطعنامه‌ی مجمع عمومی، (۳) در یک دوره‌ی معین یعنی سال ۶۰-۵۹ انتخاب شده‌اند، (۴) پس باید معلوم شود که چه می‌توانسته‌اند بکنند، و نکرده‌اند؛ و چه کرده‌اند که نمی‌بایست می‌کردند.

آقای پرهام حتماً واقف بوده است که طرح مسأله بدین صورت، به

حل مورد انتظار ایشان نمی‌رسیده است. یعنی قطعاً پای عوامل و علل نظری و عملی و اجتماعی و سیاسی مهم و تأثیرگذار در توقف فعالیت کانون را به میان می‌کشیده است.

از سوی دیگر شاید ایشان تصور کرده است که برای به میدان آمدن دوباره‌ی رهبری آگاه، و فعال شدن مجدد کانون، باید برای کسی یا جایی مشخص شود که نه آن عملکرد گذشته ربطی به کانون داشته است، نه آن چند جوان «راه کارگری» اکثریتی، اقلیتی و...» با نویسندگان معنون و آگاه به مسائل زمان (که هم «سانسور دولت» را درمی‌یابند، و هم به «سانسور عمومی» واقفند) میانه‌ای داشته‌اند. و نه بالمآل اگر امروز نیز احتمالاً کسانی پیدا شوند که این دو مسألهٔ مهم زمان را در نیابند، با رهبری آگاه میانه‌ای دارند.

پس راه میان‌بر از همین آغاز، تبرا از آنان و عملکرد تندروانه‌ی آنان است. و شکستن همه‌ی کاسه کوزه‌ها بر سر خود آنان. که گوششان بدهکار نصیحت‌ها نبود، و کردند آنچه کردند تا «شد آنچه شد». و حتا «مرحوم سلطان‌پور هم کارش به آنجا کشید.»

همه‌ی این داوری‌های غم‌انگیز هم با توسل به خاطراتی مقلوب است که اگر در تأکید بر افشای آن تندروان، مغشوش و متناقص است؛ در پنهان کردن یا مسکوت گذاشتن یک «علت» که امثال آقای پرهام نباید بر زبان آورند، منظم و هماهنگ است.

حال اگر قرار بود جوانان دیروز کانون نیز، که اکنون به توصیه‌ی سازنده‌ی مجله‌ی گردون از «جنجال‌های فرسایشی» می‌پرهیزند، خاطراتی بنویسند، معلوم می‌شد که آقای پرهام نیز از جو تندروانه‌ی آن ایام، چه در سال ۵۸ و چه در سال ۶۰، برکنار نبوده است. و این بسیار هم طبیعی بوده است. هم چنان که بسیاری از اعضای دیگر کانون نیز بر همین

روال می‌رفته‌اند. و حرف توده‌ای‌ها را هم که در ظاهر به حرف امروز آقای پرهام می‌مانست، برنمی‌تافته‌اند. و این نه به سبب وابستگی به تحلیلی خاص، یا هواداری از گروهی معین و ویژه، بل‌که به علت وضعیت حاد سیاسی بوده است که آقای پرهام از توصیف و تعلیل آن پرهیز کرده است. و من اکنون به طور خلاصه به مشخصاتش اشاره می‌کنم.

پیشتر نیز تأکید می‌کنم که غرضم این نیست که بر آن دوره یا عملکرد یا آن جوانان اصلاً انتقادی وارد نیست. زیرا من خود در کتاب «انسان در شعر معاصر» به تفصیل به انتقاد پایه‌ها و مایه‌های فرهنگی آن روش‌ها و منش‌ها پرداخته‌ام. بل‌که غرض این است که در بررسی و انتقاد گذشته، نباید تنها آن بخشی از واقعیت را برگزید که به زخممان می‌خورد.

پس بر این مبنا توضیح می‌دهم که در دوره‌ی دوم فعالیت کانون، بر خلاف ادعای آقای پرهام: اولاً تندروی (اگر واقعاً اسمش این است) تنها منحصر به آن چند جوان نبوده است. بل‌که جو برانگیخته و شدید سیاسی آن ایام، اکثریت اعضای کانون را در بر می‌گرفته، و به واکنش وا می‌داشته است.

ثانیاً تندروی منحصر به سال ۶۰ـ۵۹ نبوده است، بل‌که در سال ۵۸ هم که اساسنامه تنظیم شده مشهود است. دست کم به شهادت بندهایی از اساسنامه که امروز آقای پرهام نیز از جمله‌ی پیشنهاد دهندگان تعدیل آنهاست.

ثالثاً تندروی کانون تنها عامل تعطیل آن نبوده است. بل‌که مجموعه‌ی عوامل فشار سیاسی و عقیدتی و... که در برانگیخته شدن یا تشدید آن تندروی‌ها سهیم و مسئول بوده است نیز، در توقف کانون تأثیر اساسی داشته است. پس موقعیت را در سه وجه، به اختصار، توضیح می‌دهم.

الف: بررسی دوره‌ای

دوره‌ی مورد بحث با مختصات و مشخصاتی از این نوع برای صغیر و کبیر جامعه شناخته است.

۱ـ برانگیختگی جو انقلابی. سیاسی شدنِ قریب به اتفاق همه در هر کجای میهن. به گونه‌ای که برکناری از سیاست، انفعالی نابخشودنی محسوب می‌شد.

۲ـ گرایش همگانی در وجه غالب به رادیکال‌ترین تعبیرها از هر مسأله، به ویژه مسأله‌ی «آزادی» که در موضع کانون نیز «بی‌هیچ حصر و استثنا» طلب می‌شد و حضور هر نوع اعتدال و محافظه‌کاری را تحت‌الشعاع قرار می‌داد.

۳ـ آشفتگی حاصل از تضاد و تقابل افراد، گروه‌ها، دولت، جناح‌های درون حاکمیت، و رواج تحلیل‌های گوناگون سیاسی از مسائل روز و انقلاب و جامعه و وظایف انقلابی. که غالب آنها هم از موضع انتسابِ «حق مطلق» به خویش، و «باطل مطلق» به دیگران صورت می‌گرفت. و با مایه گرفتن از فرهنگ دیرینه‌ی شبان‌ـ رمگی، و فقدان تجربه‌ی تاریخی «تحمل و مدارا» و بهره‌های استبدادی اذهان، همه را به جان هم می‌انداخت.

۴ـ درگیری‌های گوناگون سرد و گرم در هر کجای کشور، که خود حاصل همان تقابل‌های نظری در موضوع‌های حقوق انسانی، عدالت، آزادی، خود مختاری، دموکراسی و غیره بود. و گاه با ده درصد اختلاف نیز به بریدن سر یکدیگر می‌انجامید.

۵ـ اختلاف و حتا خصومت ویژه‌ی جناح‌ها و پیروان حاکمیت با افراد و گروه‌ها و نهادهای روشنفکری، که مدام از سوی تبلیغات رسمی، به اختلاف میان اسلام و کفر، و طرفداران استقلال و غربزدگان و نوکران

اجنبی، تأویل می‌شد.

۶ـ حذف و دفع و طرد و نفی قدم به قدم کسانی که با تعبیر واحد حکومت از مسائل مختلف ناهمساز بودند. و با خط و نشان کشیدن آقای بازرگان برای «یک درصدی‌ها» شروع شد، و به تهدید و تکفیر و تخریب و ارعاب و پاکسازی و اخراج و... در تمام سطوح سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اداری انجامید.

۷ـ ناکار شدن آزادی بیان و اندیشه در جو اغتشاش و هرج و مرج و حضور خود انگیخته یا هدایت شده‌ی گروه‌های فشار و تخریب و تهدید و... که بارزترین نمودهای آن را هر روزه جلو دانشگاه شاهد بودیم. و دو سه بار هم صابونش به تن کانون در خیابان مشتاق خورده بود.

۸ـ فقدان انتظام قانونی و روش برخورد منسجم و فراگیر و هماهنگ در ارکان و نهادها و آیین‌نامه‌های دولت، و رواج برخوردهای فردی و تصمیم‌های غیر مسئولانه در بسیاری از امور، از جمله مسائل مربوط به فرهنگ، اندیشه، قلم، بیان، نشر کتاب و مطبوعات و...

۹ـ درگیری‌ها و اختلاف میان جناح‌های حاکمیت که یک روز به سقوط دولتی، و روزی به عزل رئیس جمهوری می‌انجامید.

۱۰ـ جنگ با همه‌ی تبعاتش.

ب: اساسنامه‌ی کانون

اعضای کانون در سال ۵۸ با اتکا به خرد جمعی خود، اساسنامه‌ای تنظیم کردند که مواد اصلی آن «با الهام از آرمان‌های دموکراتیک انقلاب ایران» حول «آزادی اندیشه و بیان، بی‌هیچ حصر و استثنا» دور می‌زد.

پیداست که این تعبیر انقلابی از آزادی، چه انتظاراتی پدید می‌آورد؛ و چه تکلیفی بر دوش دبیران می‌نهاد. و تا چه حد اعضا را در برابر آنچه در جامعه می‌گذشت به واکنش وا می‌داشت.

اعلامیه‌ها و بیانیه‌ها و موضع‌گیری‌های هیأت دبیران در هر یک از آن سال‌ها، همه ناظر به همین درخواست‌ها و واکنش‌ها بود. هم چنان که از همان صدها نامه و تلگرافی که به قول آقای پرهام، روزانه از هر گوشه‌ی کشور به کانون می‌رسید نیز متأثر بود.

ج: حضور فعال اعضای کانون

حضور اعضا در جلسات هفتگی کانون، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌ها و دستاوردهای کانون در حفظ رابطه‌ی دموکراتیک میان انتخاب کنندگان و انتخاب شوندگان بود. اعضای کانون در این جلسات به‌گونه‌ای بی‌واسطه، تمام مسائل روز و نگرانی‌ها و پیشنهادها و درخواست‌های منبعث از اساسنامه را با یاران و همکاران خود، از جمله با هیأت دبیران در میان می‌نهادند. هیأت دبیران نیز متقابلاً نتیجه فعالیت‌های هر هفته و مشکلات و موضوع‌ها و برخوردها و پیشامدها و پیشنهادها را گزارش می‌کرد. غالباً در همین جلسات، بسیاری از مسایل که باید به موضع‌گیری رسمی می‌انجامید، بحث و بررسی می‌شد.

اعضای کانون در این جلسات با صراحت و مسئولیتی که داشتند، درباره‌ی هر چیز که لازم می‌دانستند، به تبادل نظر می‌پرداختند. و کندروی و تندروی و افراط و تفریط در نحوه‌ی طرح مسائل نیز به خودشان مربوط بود. و تنها نظری جزء وظایف هیأت دبیران درمی‌آمد، که نظر غالب می‌بود.

بنابراین هیأت دبیران مدام در حال بهره‌گیری از نظرها و اطلاع‌رسانی بود. ضمن اینکه تصمیم‌گیری در مسائل حاد و مشکل از این طریق آسان‌تر می‌شد. به ندرت اتفاق می‌افتاد که میان اندیشه‌ها یا تصمیم‌های هیأت دبیران و اطلاع اعضا از آنها، بیش از یک هفته فاصله افتد.

به همراه این امر، مشورت دائم هیأت دبیران با اعضای علی‌البدل که هدایت کمیسیون‌های پنج‌گانه را برعهده داشتند، هم میزان بهره‌وری از خرد جمعی را افزون‌تر می‌کرد، و هم مسئولیت همگانی را در مشارکت آزادشان در تمام سطوح مورد تأکید قرار می‌داد.

بر همه‌ی این‌ها افزوده می‌شود تکلیف‌هایی که قطعنامهٔ مجمع عمومی کانون، بنا به شرایط و چشم‌اندازها و جمع‌بندی‌های خود از هر دوره، بر عهده‌ی هیأت دبیران منتخب می‌نهاد. و قطعنامه‌ی بهار ۶۰-۵۹ برای ارزیابی عملکرد و گرایش هیأت دبیران آن سال، بهترین معیار است. هم چنان که نمود دیگری از گرایش عمومی کانون در آن سال‌هاست.

با توجه به آنچه گذشت عملکرد هیأت دبیران نتیجه‌ی غلبه‌ی گرایشی در کانون بوده است که از سمت‌گیری عام سیاسی متأثر بوده است. و نباید چنین امری را به سیطره‌ی تحلیل‌های ویژه‌ی یک یا دو گروه سیاسی بر تصمیم‌گیریهای کانون تعبیر کرد. یا به ویژه آن را دست پخت چند جوان تندرو القا کرد. و کامل مردان آن «هیأت دبیران» را هم به پای جوانان سوزاند.

اما اگر مقصود این است که اکثریت کانون از این «جوانان ناآگاه تندرو» تشکیل شده بوده است، پس مسأله به «رهبری ناآگاه» منحصر نخواهد بود. و در این صورت آقای پرهام باید پاسخ‌گوی اتهامی باشد که به اکثریت اعضای کانون نسبت می‌دهد.

اکنون برای آن که مسأله از بابتی دیگر هم روشن‌تر شود، به طرح چند پرسش می‌پردازم:

۱- آیا تمام انجمن‌ها و کانون‌های دموکراتیک دیگر، دست کم فرهنگی‌ترین آنها مانند جمعیت حقوق‌دانان، کانون مستقل دانشگاهیان (که از کانون‌های مختلف دانشگاهی تشکیل شده بود)؛ انجمن

کتاب‌داران و... نیز تنها به سبب حضور و عملکرد چند جوان تندرو به سیاست آلوده شدند، و تقریباً همزمان با تعطیل کانون، به محاق تعطیل افتادند؟

۲ـ آیا نشریه‌های گوناگون تندرو، کندرو، انقلابی، محافظه‌کار، ملی، اسلامی، لیبرال، چپ، راست و... نیز تنها بر اثر «تندروی» گردانندگان، و ندانم‌کاری‌هاشان تعطیل شدند؟

۳ـ آیا تعطیل سراسری تمام مراکز و محافل ادبی، فرهنگی و... از جمله چند کانون نویسندگان در برخی از استان‌ها، نیز در پی تندروی هیأت دبیران سال ۶۰ـ۵۹ صورت گرفت؟

۴ـ آیا گروه‌ها، احزاب، سازمان‌های سیاسی، با عقاید و گرایش‌های گوناگون، همه صرفاً خود عامل تعطیل خود بودند؟

۵ـ آیا آن تظاهرات و درگیری‌های خشونت‌آمیز و هجوم‌ها و تخریب‌ها و برخوردهای خیابانی متقابل، در سال ۶۰، هیچ بازتابی در خیابان مشتاق ما نداشت؟

۶ـ آیا مقامی، مرجعی، فردی، مسئولی، نهادی، اداره‌ای سراغ دارید که به امکان فعالیت و امنیت کانون، و اهداف و اصول آن، در چنان جوی اندیشیده باشد؟ از تعهد و تضمین در می‌گذرم، آیا کسی را در نهادهای قدرت می‌شناسید که خواهان یا موافق تعطیل مراکزی چون کانون نبوده باشد؟ یا تعطیل کانون گردی بر خاطرش نشانده باشد؟ یا حتی هم‌اکنون، آیا کسی هست که مدافع فعالیت آن باشد؟

۷ـ آیا گرایش به «اعتدال» در مختصات آن روز، و «مذاکره» (که من البته با آن موافقم)، و «بندبازی‌های ظریف»، می‌توانست «بالانس قدرتی» لازم را در مرکز «مثلث جامعه شناختی» آن دوره اجرا کند؟

۸ـ آیا هیأت دبیران می‌توانست یا مجاز بود در چنان جوی، چشم خود

را بر هر چه بود فرو بندد؛ و از بیم تعطیل نشدن کانون، خود را به بی‌عملی بکشاند؛ و ضمن هماهنگی با «سانسور عمومی» و «سانسور دولت». (که آقای پرهام نویسندگان را به پذیرفتن آن توصیه می‌کند) جا سنگین و دایر و محترم بماند. و باز هم استقلال خود را حفظ کند؟

۹ـ آیا می‌توان «سانسور عمومی» را به همان هجوم‌ها، تخریب‌ها، بمب‌گذاری‌های پنهان و آشکاری تعبیر کرد که تا سال پیش هم گه‌گاه در دفتر مجله‌ای یا فروشگاه کتابی با آنها روبه‌رو می‌شدیم؟

۱۰ـ اگر برخی از مواد اساسنامه، تندروانه یا فراتر از کارکرد کانون نویسندگان بود، و بنا به ادراک امروز آقای پرهام باید عوض شود، آیا شخص با اطلاعی چون آقای پرهام جرأت پیشنهاد تعدیلش را در چنان شرایطی داشت؟

به هر حال به نظر من، و به شهادت اساسنامه، هیات دبیران هر دوره از کانون، تبلور توان ذهنی، انتظارات، مطالبات و گرایش اکثریت اعضای کانون در آن دوره‌ی مخصوص بوده است.

ما یعنی تمام اعضای کانون به همان اندازه که می‌توانسته‌ایم، و با همان ظرفیت و امکانی که داشته‌ایم، و بنا به همان تکلیف‌ها که بر عهده‌مان بوده است، اندیشیده‌ایم و عمل کرده‌ایم. این اندیشه و عمل نیز، ضمن اینکه از انتقادهایی مبرا نیست، در مجموع افتخارآمیز است. و نشان می‌دهد که کانون نویسندگان ایران یکی از نقطه‌های عطف در فعالیت دموکراتیک جامعه‌ی ما بوده است. پس آب را گل نکنیم. بگذاریم چهره‌ی همه در این آینه پیدا باشد.

بر من نیست که به کسی درس اخلاق بدهم. چنین قصدی هم ندارم. اما نمی‌توانم متأسف نباشم وقتی می‌بینم کسانی در ارزیابی دیروز، خود را از هر اشتباهی مبرا و منزه می‌شمارند؛ و در مقابل، گناه تمام گرفتاری‌ها

را به گردن دیگران می‌اندازند. منتهی دیگرانی که دستشان از عرب و عجم کوتاه است. و به ویژه نه در قدرتند و نه در موقعیت.

شرط آزادمنشی و مدارا نیست که در آغاز بحث و تبادل نظر درباره‌ی فعالیت مجدد کانون، آن هم وقتی که نه به بار است و نه به دار، این چنین تنها به قاضی رویم؛ و عده‌ای را دم‌گاز دهیم؛ و هر انگی به نظرمان رسید بر آنها بزنیم؛ و خود را خلاص کنیم. حتا پیشاپیش هم با تأکید بر اینکه «ذهنیت انتقادی» در میان روشنفکران وجود ندارد، دست خود را بشوییم که این بار هم شکستمان از ناحیه‌ی خودمان خواهد بود.

امروز همه‌ی کسانی که در این سال‌ها دردمندانه درگیر سرنوشت این میهن مظلوم بوده‌اند، در ترسیم راهی که باید رفت سهیمند. کانون نویسندگان ایران مرکز درک «اختلاف» است. و هیچ کس هم نمی‌تواند نویسنده‌ی متعهدی را به بهانه‌ای یا به دشنامی، با فشاری یا به اتهامی، از مشارکت در آن محروم کند.

پس به اقتضای کانون فروتن باشیم. در حد خود به ایجاد فضایی یاری کنیم که کمتر به سوءظن آلوده بماند. به تبادل نظر بپردازیم. و به جای چغولی کردن دیگران، به تمرین مدارا و «ذهنیت انتقادی» بگراییم.

نامه به دبیرکل یونسکو

آقای مایور عزیز

این نامه از شاعری ایرانی است که از پیشنهاد یونسکو برای بزرگداشت صدمین سال تولد نیما، بنیان‌گذار شعر نو ایران، نشاطی یافته است توأم با نگرانی. نشاط از ابتکار فرهنگی یک نهاد جهانی و نگرانی از تبعات سیاسی آن برای یک فرهنگ ملی.

پیشنهاد و کوشش یونسکو در جهت بزرگداشت شخصیت‌های فرهنگی ملت‌ها، تصمیم شایسته و مغتنمی است در راه اعتلای فرهنگ‌های متفاوت ملی و تفاهم جهانی آن‌ها. از این‌رو من به عنوان یک ایرانی، از این پیشنهاد شادمانم، و امیدوارم تبریک و تشکر مرا بپذیرید که در دوره‌ی تصدی شما چنین تصمیمی گرفته شده است. در عین‌حال به عنوان عضو کوچکی از جامعه‌ی فرهنگی ایران ناگزیرم نگرانی عمیق خود را از نحوه‌ی اجرای چنین تصمیمی توسط کمیسیون ملی یونسکو در ایران ابراز دارم.

شما به خوبی می‌دانید و روح عمومی اساس‌نامه‌ی سازمان یونسکو نیز بر این مبناست، که تفاهم فرهنگی برای حفظ صُلح، چون خود صلح، بر جلب «حمایت همگانی و پایدار و صمیمانه‌ی ملت‌ها» و «هم‌بستگی فکری و اخلاقی کل بشر» استوار است. به همین دلیل نیز یونسکو نه یک نهاد سیاسی، که یک سازمان فرهنگی است؛ و طبعاً انتظار می‌رود که

اهداف و کوشش‌های خود را فارغ از اقتضاها و «ترتیبات سیاسی و اقتصادی حکومت‌ها» و «در حیطه‌ی ذهن انسان‌ها» پی‌گیری کند.

البته رابطه‌ی متقابل فرهنگ که هدف است و سیاست که وسیله است رابطه‌ای ناگزیر است. اما تاریخ فرهنگ جهان گواه است که سپردن هدایت اولی به دومی، همواره ضایعاتی جبران‌ناپذیر، به‌ویژه «در حیطه‌ی ذهن انسان‌ها» به‌بار آورده است. سیاست‌ها همیشه تابع مصلحت‌های خویش بوده‌اند. از این‌رو فرهنگ را نیز، مثل هر چیز دیگر، پیرو مصلحت‌ها و حتا تبلیغات خود می‌پنداشته و می‌خواسته‌اند. از همین دیدگاه نیز یا بدان توجه می‌کرده‌اند، یا آن را نادیده می‌گرفته‌اند. آن‌چه را به زخم‌شان می‌خورده است بزرگ می‌داشته‌اند، و آن‌چه را نمی‌پذیرفته‌اند حذف می‌کرده‌اند.

البته از آن زمان که جنگ‌افروزانی چون «گورینگ» می‌گفتند: «هرگاه نام فرهنگ را می‌شنوم دست به اسلحه می‌شوم» مدت‌ها گذشته است. اما در دوران صلح نیز گذر دادن فرهنگ از پیچ و خم سیاست‌های محدودکننده به منزله‌ی راه رفتن بر لبه‌ی تیغ است. اگر بر این لبه‌ی تیغ کسی نتواند در رشد فرهنگ بکوشد، انتظار طبیعی این است که به «حذف» آن نیز یاری نکند.

با چنین انتظاری است که من از عملکرد کمیسیون ملی یونسکو در ایران در مراسم بزرگداشت نیما بوی حذف فرهنگی می‌شنوم، که متأسفانه یونسکو نیز بر آن صحه گذاشته است.

البته قصه‌ی «حذف فرهنگی» در جامعه‌ی ما، از جمله حذف نویسندگان و شاعران متجانس با تفکر نیمایی از صنعت رسانه‌ای، قصه‌ی درازی است که سرتان را با آن به درد نمی‌آورم. به‌خصوص که امری است درونی؛ و امیدوارم این نامه نیز شکوای یک نویسنده‌ی ایرانی به شما

تلقی نشود. من تنها چند نکته‌ای از باب اجرای پیشنهاد سازمان شما می‌نویسم تا شمه‌ای از آن‌چه را که به مسئولیت شما مربوط است به اعتراض گفته باشم.

قطعاً در نظر شما و یونسکو متصور است که بزرگداشت یک شخصیت فرهنگی، به معنای برگزاری مراسمی تشریفاتی و تبلیغاتی و منحصر به مؤسسات دولتی نیست. اگرچه آن‌ها می‌توانند امکانات و وسایل مشارکت همگانی را در آن فراهم کنند. نیمای ما متعلق به فرهنگ و ملت ماست. همه‌ی مردم به‌ویژه اهل فرهنگ و علاقه‌مندان به ادبیات معاصر و نویسندگان و شاعران و منتقدان و پژوهش‌گران باید بتوانند در بزرگداشت او مشارکت کنند. حال آن که در برنامه و مراسم پیشنهادی کمیسیون ملی یونسکو، از آن‌چه خبری نیست همین تمهید، تدارک، امکان و زمینه برای حضور و شرکت فعال شاعران و نویسندگان و منتقدان و علاقه‌مندان به راه و روال نیمایی است، که سال‌هاست در اعتلای فرهنگ معاصر ما می‌کوشیده‌اند؛ به تطور و تداوم نوآوری‌های آن یاری می‌کرده‌اند؛ به تحلیل و بررسی و تنوع و گسترش زبان و اندیشه‌ی معاصر، و آرمان و آثار نیمایی می‌پرداخته‌اند؛ مدافع و آرزومند گسترش و تنوع نواندیشی و نوذهنی بوده‌اند.

مشارکت فعال و مستقل و همگانی در بزرگداشت نیما، به معنای نشر و ارائه آزادانه‌ی آرا و آثار همه‌ی نویسندگان معاصر در این امر است. هم‌چنان که حق نویسندگان ایران است که رویای تضمین و تأمین حضور آزادانه‌شان عملی شود، و از جمله بتوانند مراسمی نیز مستقلاً در این جشن عام برگزار کنند. (شاید بد نباشد که چه‌گونگی بزرگداشت را از مشاوران‌تان که حتماً در اصل پیشنهاد نیز سهیم بوده‌اند جویا شوید). اما عملکرد انحصاری کمیسیون ملی یونسکو نموداری از صحه گذاشتن بر

حذف فرهنگی، و در نتیجه نقض غرض از پیشنهاد بزرگداشت شاعر بزرگ ایران است.

ضمناً نیما شخصیتی نوآور و انسان‌گراست. این دو مشخصه‌ی فرهنگ مدرن، که گرایش‌های سنتی طی چند دهه آن را برنمی‌تافته‌اند، سال‌هاست در بررسی اشعار او تحلیل و تاکید شده است. با انحصار رسمی بزرگداشت، بیم آن می‌رود که از او چهره‌ای متفاوت پرداخته شود که سنت‌شکنی، مدرنیّت، و انسان‌گرایی او را تحت‌الشعاع قرار دهد یا حتا نفی کند. چنین تحریفی زیر نام یونسکو مسئولیت سنگینی را متوجه این سازمان می‌کند.

به هرحال امیدوارم این یادآوری‌ها بر شما گران نیامده باشد. من به زبانی سخن می‌گویم که زبان سازمان خود شماست که فرهنگی است. زبان اهل فرهنگ زبان آزادی و حقیقت‌جویی است. زبان دردهای مشترک صمیمانه است. پس یقین دارم که شما نیز، در برابر این طنز عبرت‌آموز دوران ما، با من همدلید که هرگاه پای سیاست به میان می‌آید متاسفانه کوشش‌های جهانی برای درک تفاهم و تفاوت فرهنگ‌ها نیز، به همان «ترتیبات» و اقتضاهایی کشیده می‌شود که فرهنگ را در چنبره‌ی مرگ و زندگی می‌گرفته است؛ هم‌چنان که ما را نیز در این گوشه از جهان، به واکنش دردناک تهنیت و تسلیت گرفتار داشته است.

با بهترین آرزوها ـ محمد مختاری

۷۵/۶/۲۶

کریسمس مبارک آقای هاول

بغداد همانند درخت کاجی که با چراغ‌های
تزیینی کریسمس آراسته شده باشد می‌درخشد.
خلبان امریکایی
(کیهان سه‌شنبه ۹ بهمن ۱۳۶۹)

آقای هاول عزیز!

اگر مخاطب این نامه شمایید از آن روست که به اندیشه‌ها و نگرانی‌هایی آراسته است که شما نیز عمری در مقام نویسنده، از همان‌ها سخن گفته‌اید، و از همان‌ها نوشته‌اید.

اگر مخاطب این نامه شمایید از آن روست که نویسنده‌اش شما را نماینده‌ی معتبری از آن گرایش عمومی اروپایی و حتا جهانی می‌انگارد که سال‌ها در اندیشه‌ی «خانه‌ی اروپا» بوده است؛ و اکنون به فراتر از آن یعنی به «دهکده‌ی جهانی» فرا می‌خواند.

اگر مخاطب این نامه شمایید از آن روست که در این ایام آن تناقض بزرگ نهفته آشکار شده است که به یقین درون شما را نیز دیری و بسیار در فاصله‌ی نظر و عمل آزرده و به رنج افکنده است.

اگر مخاطب این نامه شمایید از آن روست که تنها شخص مناسبی که یافته‌ام تا دق دلم را بر سرش خالی کنم هاول نویسنده است، که

اگرچه اکنون سیاستمدار شده است، مطمئنم انگیزش وجدانش هنوز هم در گرو «کلمه» است. در نتیجه با او می‌توان مانند اهالی کلمه با صمیمیت و صراحت و مسئولیت سخن گفت.

از نگاه من موقعیت شما خود تبلوری از همین تناقض بزرگ است. از یک سو نویسنده‌ای هستید که مخدوش شدن چهره‌ی انسانی را برنمی‌تافته‌اید. و از سوی دیگر رئیس کشوری هستید که هر چه می‌کوشم علت حضور و شرکت نمادین دولتش را در فاجعه‌ی عظیم و شگفتی که پدید آمده است دریابم، راه به جایی نمی‌برم.

تناقض بزرگ آشکار شده است. تنها یک جلوه‌اش این است که سازمان ملل که باید مبشر صلح باشد، تصمیم به جنگ گرفته است. یک جلوه‌اش هم صدایی اروپای شما با قدرت‌هایی است که به بهانه‌ی آزادسازی کشوری، کمر به نابودی و قلع و قمع انسان‌های کشوری دیگر بسته‌اند. کشتار و جنگ را صلح و آزادی نام نهاده‌اند. و زبان ویرانی را زبان آبادی جا زده‌اند.

در این میان کم نیستند کسانی که آن‌سوی فاجعه ایستاده‌اند. دیده بر پیچیدگی‌هایش فرو بسته‌اند. و هر یک با تحلیل یا تعلیلی، موقع و مقامی پیش گرفته‌اند. و بیش از آنکه در فکر فاجعه باشند، دربند حراست خویشند.

اما حضور نمادین دولت شما در کنار جانیان بین‌المللی، برای من بس دردآورتر از قلدر مآبی‌های آن نظامیانی است، که هنوز دو هفته از تهاجم نگذشته، از بیست و چند هزار مأموریت پرواز، بر فراز شهرهای عراق، سخن می‌گویند. و به ده‌ها هزار تن بمبی که بر سر مردم ریخته‌اند، مباهات می‌کنند. به راستی درون شما تا هنگام چنین تصمیمی چه کشیده است؟ و از آن پس نیز در این چشم فرو بستن بر

ارزش‌های آدمی چه نهیب‌ها بر خویش زده‌اید؟ و چگونه جولان «سیاست» را در برابر «وجدان» نظاره می‌کنید؟

شاید اگر این نامه خطاب به کسانی چون آرتور میلر، نعام چامسکی، آلن گینزبورگ، یا وزنه سنسکی و یفتوچنکو و یا نویسنده دیگری می‌بود، عمق این اندوه و درد را حکایت نمی‌کرد.

از سویی شاید یک شاعر عراقی نیز برای شما چنین نامه‌ای بنویسد، یا نوشته باشد. شاید نویسندگان دیگر کشورها نیز به شما و دیگران نامه‌هایی نوشته باشند. اما نامه نوشتن من به شما، تنها از سر آن خلجان کشنده‌ای است که، گفتم، حتماً درون شما را نیز باید عمیقاً خراشیده باشد.

شما از یک نظر سیاستمدار جهانی هستید که اکنون به جهان اول گراییده‌اید. و از نظر دیگر، هاول نویسنده‌اید که زندگی‌اش تاکنون از «چشم پوشیدن مصلحتی بر واقعیت» سر باز می‌زده است. شما دلیرانه به «کالبد شکافی کتمان» و سکوت در برابر جنایت و زور و وحشت و ستم و حذف حیثیت آدمی پرداخته‌اید. سال‌ها در غوغای «سیاست» بر «وجدان» تکیه کرده‌اید. و آرزومند ترکیب عملی «وجدان» و «سیاست» بوده‌اید. «مسئولیت را سرنوشت بشر» می‌دانسته‌اید. هرگونه گسترش و بازگسترش جامعه‌ی مدنی معاصر، و «ازاله‌ی پلیدی» را از آن، «تنها با رعایت چهره‌ی انسانی» مجاز می‌دانسته و می‌پذیرفته‌اید. دنیا را به «فروتنی» می‌خوانده‌اید تا حق و شأن و حضور آدمی برقرار ماند. جامعه را به آزادی و «تنوع و کثرت زندگی» دعوت می‌کرده‌اید تا بشر از خطر بزرگ و ویرانگر «ترس» و «استبداد» و «هم‌شکلی» و «شئی‌شدگی» رهایی یابد. و با همین ندای انسانی و مبارزه در راه «وجدان» بوده است که هموطنانتان شما را

برگزیده‌اند، تا رئیس کشورشان باشید. زیرا عرصه‌ی سیاست را تا زمان شما از این گونه اندیشه‌ها و گرایش‌ها برکنار می‌یافته‌اند. هم‌چنان که از همین راه بوده است که نه تنها نویسندگان و انسان‌های مشتاق و سازندگان «خانه‌ی اروپا» بلکه بسیار کسان در این گوشه‌ی دنیا نیز به همدلی با شما، و از سر شوق پیروزی شما، ایمان خود را به ارزش‌ها و استانده‌های انسانی، نیز ضدتر یافته‌اند و زبان مشترک انسانی را در این همدلیها بازجسته‌اند. همدلی در برابر هر پدیده‌ای که به انسان مربوط است. همراهی در دفاع از آنچه به انسان مربوط است. این همان چیزی است که امروز در سراسر جهان، رو به افزایش و گسترش است. به ویژه در برابر جنگ‌افروزی، روز به روز نمود زیباتر و شکوهمندتری می‌یابد. و نشان می‌دهد که همبستگی بشری، به رغم دولت‌ها که می‌توانند بر ارزش آدمی چشم فرو بندند، همچنان به راه خود می‌رود، و بر بنیاد خود می‌پاید، و به قانون خود می‌گسترد.

این قدرت و ضرورت، چندان است که امروز عرصه‌ی سیاست را نیز ناگزیر کرده است که به نوعی هماهنگی در سطح جهانی بگراید. و به صورت فعال شدن «سازمان ملل» تجلی کند. اگرچه ناگزیری سیاست در پیروی از «همگرایی» عمومی انسان‌ها، با تفاوتی اساسی نیز همراه است. تفاوت در این است که هر چه همگرایی و همبستگی بشری، یک امر ذاتی انسانی است، هماهنگی سیاست‌ها و دولت‌ها، در معرض «مصلحتی» است که تشخیص می‌دهند. و امروز به خوبی آشکار شده است که نهادی چون سازمان ملل نیز، که می‌تواند محمل ارزنده‌ای برای هماهنگی شأن و حضور عمومی آدمی باشد، نهادی شده است برای اعمال مصلحت‌گرایی دولت‌ها و سیاست‌ها.

اشکال این گونه سیاست همیشه از آنجا آغاز می‌شده است که

می‌توانسته است بخشی از انسان‌ها و یا ارزش‌های انسانی را به ازای خود و ارزش‌های خود، یا حتا گاه به سود و مصلحت‌بخشی دیگر از انسان‌ها یا ارزش‌ها، از صحنه بیرون راند. مشکل این سیاست همیشه در این بوده است که می‌توانسته است چیزی را به ازای چیزی دیگر نادیده گیرد. پدیده‌ای را کمرنگ کند. به پدیده‌ای اولویت بخشد. اندیشه‌ای را عمده کند. اندیشه‌ای را کم اهمیت جلوه دهد. هدفی را بزرگ کند. مقصودی را خرد بنمایاند. و از آنجا که خود هم «داور» بوده است، و هم «داوری» چه بسیار که از حق و حضور و شأن و وجدان آدمی دوروبر کنار می‌مانده است. پس دور نیست اگر که امروز شاهد چنان مصلحت‌گراییهایی هستیم که حتا کشتار و جنایت و ویرانگری را نیزکوشش در راه آزادی و صلح و آبادانی القا می‌کند. و در این راه به راحتی از تمام ابزارها و نهادها و امکانات تبلیغ و سانسور در سطح جهانی یاری می‌گیرد. بنا به مصلحت خویش، هم نفی حقیقت می‌کند، هم دروغ می‌گوید. هم سکوت می‌کند، هم به سکوت وامی‌دارد. هم دست به جنایت می‌زند، هم به جنایت فرا می‌خواند. هم خود را مبلغ و مروج آزادی و آزاداندیشی قلمداد می‌کند، و هم از ترس افکار عمومی به سانسور هر چه گسترده‌تر روی می‌آورد.

اما ندای همبستگی بشری هرگز هیچ سانسور و بازدارنده‌ای را برنمی‌تابد. و همواره در برابر هر سدی راهی جسته است. زیرا از همان ویژگی اساسی بر می‌آمده است که در «تنوع» و «کثرت» و «بی‌واسطه‌گی» رابطه نهفته است. و به گوناگونی عظیم هستی پیوسته است.

انسان برای بازتاب درونش هزاران راه را تاکنون تجربه کرده است. و باز هم هزاران راه را کشف خواهد کرد. به همین سبب نیز به رغم

گسترش همه جانبه‌ی بازدارنده‌ها و ابزارها و نهادهای سانسور در تاریخ، توانسته است «رابطه‌ی» انسانی را بگسترد و تنوع بخشد. و اصل «رابطه» را به یک ضرورت بنیادی و حقیقت همه‌جانبه تبدیل کند. و اطمینان یابد که بر گسترش و قدرت و پیچیدگی ابزارها و نهادها و روش‌های سانسور و کتمان و دروغ چیره خواهد شد. و از آنها پیشی خواهد گرفت. به ویژه که در این راه به نیروی خلاق هنر و نوشتن مجهز است. و هر چه در عرصه‌ی تجربه و تصور، با گوناگونی بازدارنده‌ها مواجه شود، در عرصه‌ی فراتجربی تخیل و خلاقیت خود، به امکان عبور از آنها دست می‌یابد.

بدین گونه است که هم «وجدان» بشری و هم «نوشتن» که برآمد متعالی آن است، در تعارض و تناقض دیرینه‌ای با این سیاست‌ها باقی مانده‌اند. هم کارکردشان با هم در تعارض است، و هم هدف و مقصودشان. همچنان که روش‌ها و ابزارهاشان نیز در تعارض با همند. و از همین رو نیز تاکنون همیشه ورطه‌ی عمیقی میان آن دو وجود داشته است. همین جاست که شگفتی من از نویسندگان جهان، از جمله شما، مضاعف است که چگونه ممکن است تاکنون خاموش مانده باشند. یا بمانند و چشم فرو پوشند تا رسانه‌ها حقایق رامخدوش یا کتمان کنند.

شما که به کالبد شکافی کتمان پرداخته‌اید، به خوبی می‌دانید که اگر سیاست به کتمان بگراید بر آن حرجی نیست. و درست از همین روست که این نامه نیز خطاب به هیچ سیاستمداری نوشته نشده است. چه آن سیاستمدار دبیر کل یک سازمان بین‌المللی باشد که کارکردش حفظ صلح است، اما امروز به نامش انسان‌ها را به خاک و خون می‌کشند. و چه آن سیاستمدار سردمدار نیروهای متحد باشد که

خودسوزی جوان کشورش نیز هرگز بر وجدان نداشته‌اش خدشه‌ای وارد نمی‌کند. چه رسد به سیاستمدارانی که از سر وابستگی و دریوزه به خوش رقصی تهوع‌آوری مشغولند. اگر آن خلبان امریکایی از «آتش‌بازی بزرگ ژانویه» سخن می‌گوید، دور از انتظار نیست. سیاستمداران و بازوهای نظامی‌شان، او را برای همین بار آورده‌اند. اگر دولت‌ها هر یک به سبب مصلحت سیاسی و اقتصادی و بده بستان‌های ناگزیر و گوناگون خود، هم در این فاجعه آفرینی هماهنگ شده‌اند، و هم در این کتمان و سکوت و دروغ و سانسور و تقلب و ریا به یاری هم آمده‌اند، و به هم‌زبانی می‌پردازند، کارکرد معهود و معمول خود را پی می‌گیرند. این همان کارکردی است که بشر و «نوشتن» و «بیان» همواره از آن در رنج می‌بوده است. و برای چاره‌ی آن، این همه مبارزه و مرگ و عذاب و زندان و شکنجه و مشقت و بدبختی و محرومیت را تحمل کرده است، و باز هم تحمل خواهد کرد. تا سرانجام روزی، چنانکه شما نیز آرزو می‌کرده‌اید، بتواند «سیاست» را با «وجدان» در عمل ترکیب کند. وگرنه امروز کسی نیست که هیچ تجاوز و یا ستم و یا کشتاری را جز به نام آزادی و عدالت و صلح و همبستگی بشری انجام دهد.

من اکنون از بابت این شقاوت و چشم فرو بستن بر ارزش‌های انسانی، میان سیاست‌ها و دولت‌های درگیر در این جنگ فرقی نمی‌بینم. اگرچه مشخصات و مختصات هر یک از آنها در مقایسه با دیگری متفاوت است. اما وقتی پای نفی ارزشهای انسانی در میان است، کوچکی و بزرگی نقش نفی کنندگان تغییری ایجاد نمی‌کند.

یکی از سر نیاز به پشیزی که غرب پیشش افکنده، یک بیمارستان صحرایی محقر به منطقه می‌فرستد. و دیگری میلیاردها دلار کمک

مالی می‌کند، و هزینه‌ی ویرانگری را به عهده می‌گیرد. یکی در اندیشه‌ی سهمی که از تاراج همسایه نصیبش شود، به سیاست فرومایگی و دریوزه‌ی ذلت‌بار روی می‌آورد و نهایت نوکرمآبی را به نمایش می‌گذارد و یکی پس از آن که دست همگان را در این آتش‌افروزی باز گذاشته است، آن دور می‌ایستد و به احتیاط فرا می‌خواند. یکی هم اندیشه‌ی این نفی است. یکی همدست نفی است. یکی ابزار نفی است. یکی آتش بیار معرکه‌ی نفی است. و یکی هم لاشخور چشم به راه نفی. به راستی وقتی پای نفی انسان در میان باشد، عمل آن شیخ قرون وسطایی که به هنگام اشغال کشورش، تنها به فرار خویش توانست بیندیشد، و حتا یک آژیر قرمز نکشید تا مردم نیز پیش از فرارش از تجاوز باخبر شوند، چه فرقی دارد با آن یاغی ستیزه خو و جنایتکار که ملتی را به گروگان گرفته است یا آن رئیس دولتی که با گرفتن یکی دو میلیارد دلار، در برابر برنامه‌ی سرکوب و نابودی مردم کشوری خاموش می‌ماند؟

جهنمی برپا شده است و شگفتا که هریک از این دولت‌های درگیر تنها هوای خود را دارد. و در بند خویش است. بر آنچه می‌رود چشم فرو بسته است. دلیل می‌تراشد تا حفظ موقعیت کند. و سرانجام گویی همه‌شان چون لاشخوران، دور واقعه گرد آمده‌اند، تا از مردار آینده سهمی ببرند.

من نمی‌دانم چه کسی بی‌تدبیری کرده است. یا چه کسی نخواسته است زیر بار دیگری برود. یا چه کسی به چه چیزی نیاز داشته است. یا چه کسی در این جنگل، قانون وحش را زیر پا نهاده است. زیرا سیاست اینان هیچ‌گاه با صراحت و صداقت سخن نگفته است. من تنها واقعیتی ضد انسانی را می‌بینم که شما نیز در مقام نویسنده آن را

می‌بینید.

پس تأکید می‌کنم دوباره، که این نامه را به آقای هاول رئیس جمهور ننوشته‌ام. شما در این نامه همان نویسنده‌ای هستید که عمری در راه اندیشه‌ها و وجدان انسانی‌تان مبارزه کرده‌اید. و از همین بابت است که میان جهان من و جهان شما نمی‌تواند دوگانگی و خصومت و بیگانگی و بی‌مهری و ناامنی و مصلحت‌گرایی و دروغ وجود داشته باشد. شما از جهان نویسندگانید. و من نیز با همه‌ی کوچکی خود آرزومندم به چنین جهانی تعلق داشته باشم.

پیداست که در این جهان همه با چشمِ نوشتن به واقعیت می‌نگرند. در این جهان نه حضور بازدارنده‌ای مجاز است و نه چشم‌پوشی. در این جهان نه رئیس و مرئوسی هست و نه بگیر وببندی. نه سبک سنگین کردن واقعیت‌ها در کار است و نه رعایت خاطری جز خلاقیت. هم چنان که اختناق و ارعابی در میان نیست. نه چماقی برای خاموش کردن کسی در کار است. نه دروغ می‌تواند در آن جایی برای خود دست و پا کند. بیش از هر چیز نیز مصلحت‌گرایی با آن بیگانه است. زیرا مصلحت‌گرایی آفت بزرگ نوشتن است. زیرا مصلحت‌گرایی مستمسک چشم پوشندگان بر حقیقت است.

هر ستم و حق‌کشی و زور و حذف و نفی، یا هر تملق و فرومایگی و دریوزه و خاکساری و دروغ و کتمان و... همواره در گرو نخستین گامی است که از سر مصلحتی برداشته شود. یا بسته به نخستین سخنی است که به مصلحتی گفته شود. مصلحت‌گرایی اگر چشم‌پوشی بر کل حقیقت نباشد، چشم‌پوشی بر بخشی از حقیقت هست. مصلحت گرایی، فعلاً آن سمت را ندیدن است. آن ندا را نشنیدن. آن گام را برنداشتن یا این گام را برداشتن. حرفی را زدن یا

نزدن. به کاری بهای کمتر یا بیشتر دادن. حقی را نادیده گرفتن، باطلی را مجاز شمردن و...

حقیقت با چنین گرایشی همخوان نیست. حقیقت در کل زندگی متبلور است. نه کل زندگی تجزیه‌پذیر است، و نه حقیقت تجزیه شدنی است. از این رو زندگی و حقیقت و نوشتن آینه‌دار همند. زندگی کردن در حقیقت، و زنده بودن به حقیقت، سرنوشت انسان، و سرنوشت شاعر و نویسنده است. حقیقت سرنوشت کلام است. همچنان که سرنوشت آدمی است. و آن که بخشی از حقیقت را نادیده می‌گیرد یا انکار می‌کند، خود را در معرض آلوده شدن به جنایت قرار داده است. و امروز انگار آلودگان می‌خواهند همه‌ی ما را بیالایند. آلودگان بزرگ که نه در «خانه‌ی اروپا» جایی می‌یابند، و نه در «دهکده‌ی جهانی». به هر وسیله که بتوانند، می‌خواهند حرکت به سوی حقیقت بشری را کند کنند. و در راه رابطه‌ی بی‌واسطه میان انسان با انسان سد و مانع ایجاد کنند. و از این بابت است که برای نویسندگان جهان وظیفه‌ای بس بزرگ پدید آمده است. و من هرگز از خاموش ماندن آنان سر در نمی‌آورم. مگر آن که رسانه‌ها فریادشان را مخابره نکرده باشند.

آنچه اکنون می‌شود، اگر بر فرض محال می‌توانست به سود بشر هم تمام شود، باز به سبب بهره‌ای که از دروغ و تزویر و جنایت و ضدیت با بخشی از انسان دارد، در ضدیت با کارکردی است که در ذات نوشتن نهفته است. پس محق‌ترین و ناگزیرترین افراد جهان در اعتراض بدان، و افشاگری علیه آن، نویسندگان و شاعران و هنرمندانند. زیرا اینان هیچگاه به «حقیقت آلوده» نمی‌توانند تن در دهند. اینان هیچگاه نمی‌توانسته‌اند پیرو یا پذیرای برنامه‌هایی باشند

که انسان‌ها یا حتا گروهی از انسان‌ها، را نادیده گیرد. حتا اگر این برنامه‌ها برای «ازاله‌ی پلیدی از جهان» باشد.

پس آنچه شما می‌نویسید و ما می‌نویسیم از جنس یک جهان است. نوشتن هم جنس زندگی است، نه هم جنس مرگ. نوشتن همجنس وجدان است، نه هم جنس سیاست. زیرا سیاستی که نظاره‌گرش هستیم در راه مرگ می‌کوشد.

آنها که تنها اهل این سیاستند، و به پیروی از «مطلق» خویش، «فرشی از بمب» بر سر مردم عراق می‌گسترند، خود به خوبی می‌دانند چرا به این ویرانگری و بشرسوزی پرداخته‌اند. و چندان از مزاحمت وجدان آسوده‌اند که در ترسیم جنایت بزرگ خویش نیز به خیال خود از زبان شعر و هنر یاری می‌گیرند، و جهنم انفجارها را به کاج تزیین شده‌ی کریسمس «تشبیه» می‌کنند. هرگز نیز دربند تناقضی که اکنون ما بدان می‌اندیشیم نیستند. یا که اصلاً با چنین گرهی آشنایی ندارند.

من در پی آن نیستم که به بهانه‌های سیاسی این جنگ پردازم. زیرا مسأله من آنچه سیاستمداران می‌گویند نیست. خواه نفت، خواه حفظ تسلط در منطقه‌ای استراتژیک، خواه انتقال بحران از کشور خویش به منطقه، و خواه هر چیز دیگری دلیل این کارها باشد، من یک چیز را بهتر از هر تعلیل و تفسیری درمی‌یابم. و آن این است که هیچکس در این گیرودار در اندیشه‌ی انسان نیست. هر دولتی در پی توجیه خویش است. یا در اندیشه‌ی سهمی که در پایان خواهد برد.

اینکه دولت عراق از پای درآید، یا از تجاوز دست بردارد، یک مساله است، و این که گروه فاتحان، فردا بر تلی از ویرانه‌ها وکشته‌های یک ملت، پرچم پیروزی برافرازند مساله‌ی دیگری است!

شما بهتر می‌دانید که آزادی هیچگاه نمی‌تواند بر سکوی استبداد

بایستد. همچنان که حیثیت آدمی نمی‌تواند بر تل جنایت آرام گیرد. از این بابت من استعفای آن وزیر فرانسه را، اگرچه پس از پانزده روز مرگ‌آفرینی وسیع، صورت گرفته باشد، باز نشانی از تنبه درون آدمی می‌یابم که هنوز و حتا در اردوی سیاست هم، به حیثیت انسان وفادار است. در حالی که استعفای آن وزیر شوروی را پیش از آغاز جنگ، نشان دیگری از این تناقض بزرگ و ناهمسازی آن گونه سیاستمداران با اهداف انسانی می‌شناسم.

سمت زندگی سمت مرگ را نفی می‌کند. کارکرد بشر خاموش ماندن در برابر جنایت نیست. و زندگی دم به دم این راز را می‌گشاید. مرگ‌آفرینان چنان جهان را آشفته‌اند و چهره‌ی مرگ و زندگی را مخدوش کرده‌اند که بعضی وجدان‌ها دیرتر بیدار می‌شوند، بعضی وجدان‌ها در برابر اقدام‌های شدیدتر و فاجعه‌بارتر برانگیخته می‌شوند. با این همه بعضی وجدان‌ها نیز پیش از وقوع فاجعه به بیدارگری می‌پردازند، و فریاد برمی‌آورند. تردید ندارم که نویسندگان مؤمن به کارکرد خود، از این گروهند و خواهند بود.

انگار تنها «سیاست» و دست‌پروردگانش به چنین حقیقتی باور ندارند. پس دور نیست اگر که در تشبیه بمباران‌های مرگبار خویش نیز از نماد تولد مسیح یاری گیرند، که می‌خواسته است بشارتی باشد از تولد زندگی و شادی و مدارا و صلح.

پانوشت:

به هنگام چاپ و نشر این نامه در نشریه‌ی گردون، بیش از ۴۰ تن از نویسندگان معاصر مفاد آن را تایید و امضا کردند.

چپ و راست و سرنوشت ملی

بحران تفکر چپ، به ویژه پس از فروپاشی نظام سیاسی اتحاد شوروی، و به رغم تهاجم و موفقیت کوتاه مدت سیاست‌های راست، بحران رشدی است که راست جهانی قصد دارد آن را بحران انحلال قلمداد کند.

من این بحران را، به رغم انفعال بخش بزرگی از هواداران سنتی چپ، از آن رو بحران رشد می‌نامم که با دو مؤلفه‌ی نیرومند مشخص می‌شود.

۱ـ درک ضرورت بازنگری ارزش‌ها و روش‌ها. این بازنگری بخشی از اصول فلسفی و ساختی و استراتژی مبارزه در موقعیت جدید سرمایه‌داری جهانی، و رابطه‌ی فرد و جامعه را نیز با عنایت به «جامعه‌ی مدنی» و حقوق و آزادی‌های دموکراتیک در برمی‌گیرد.

۲ـ رویکرد به حضور طیفی وسیع از لایه‌ها و نیروهای دموکراتیک که سرنوشت‌شان به ترکیب متوازنی از «عدالت و آزادی» گره خورده است، و مفهوم چپ را به زمینه‌ای مشترک و موقعیتی نسبی در طبقات اجتماعی تعمیم می‌دهد، و بر خاصیت«تنوع» و «کثرت» حضور انسانی مبتنی است.

این دو مبنا که در ادامه‌ی بحث توضیح‌شان خواهم داد، با مبناهای محافظه کارانه یا از پیش معین شده و تمرکزگرایانه‌ی گذشته متفاوت است.

تحلیلگران راست با طرح نظریه‌هایی مانند «پایان تاریخ» و مسائلی چون «پایان ایدئولوژی» و ... و کوشش پیگیر در راه «غیر سیاسی کردن»

گروه‌های مختلف اجتماعی، به ویژه در جوامع پیرامونی، درصدد برآمده‌اند که نه تنها بی‌اعتباری سوسیالیسم را اعلام کنند، و گرایش‌های متنوع چپ را زیر سؤال برند، بل‌که کل گرایش‌های عدالت خواهانه را در هر کجای جهان نیز، منتفی قلمداد کنند؛ و ناساز با دوران ما بشناسانند. و به ویژه هرگونه پیوند آزادی را با آن نالازم بشمار آورند.

انگار به ازای نارسا شدن سوسیالیسم دولتی و سقوط نظامی که نتوانست آزادی‌ها و حقوق دموکراتیک را برقرار کند، انسان‌های آزادیخواه و عدالت‌طلب باید برای همیشه خفقان بگیرند، و نه تنها در جستجوی راه و روش‌های متناسب برای تحقق ارزش‌هایشان نباشند، بل‌که باید از نظر و عقیده‌ی کارشناسانی پیروی کنند که تنها متکی به اقتصاد بازارند، و به هیچ چیز نمی‌اندیشند جز پیوند اجزای گسیخته‌ی نظامی جهانی، که صرف‌نظر از عدم تعادل ذاتی و ناکار آمدی مخربش، دست کم در بخش‌های به اصطلاح «جنوب» یا کشورهای «پیرامونی» چیزی جز «استبداد پولی و مصرف گرایی»، «انباشت اسلحه»، «امحای هویت ملی»، «سیطره‌ی بازار واردات» و «بدهی‌های کلان» به بار نیاورده است.

نارساییهای ساختی، خطاها، بی‌کفایتی‌ها، افراط‌های تمرکزگرایانه‌ی برنامه‌ای در شوروی، و شکست تاریخ این نظام سیاسی، پرسشهای برجای مانده درباره‌ی نظام جهانی سرمایه‌داری را باطل نکرده است. پرسش‌هایی که هنوز هم بی‌پاسخ مانده است. بی‌عدالتی‌های این نظام چه در سطح ملی و چه در سطح بین‌المللی، برکسی پوشیده نیست. دلیل تداوم و گسترش حضور چپ در طیفی وسیع نیز حضور نظام ناعادلانه‌ی سرمایه‌داری جهانی است. تا وقتی رابطه‌ی انسان-کالا به گونه‌ای برقرار است که این نظام رایج کرده است، خواستاری آزادی و عدالت به گونه‌ای تفکیک‌ناپذیر، یک ارزش اساسی باقی خواهد ماند.

امید برای اخلاقی و انسانی شدن جامعه و دولت بدون کاهش رادیکال اهمیت پول و اقتصاد بازار تو همی بیش نیست. زیرا فرهنگ سرمایه‌داری راهی برای توسعه‌ی همگانی بشری باقی نمی‌گذارد. چون چنین توسعه‌ای مستلزم نفی خود آن است.

نگاهی مختصر به برخی از شاهکارهای اخیر این نظام، تقابل ذاتی آن را با توسعه‌ی جامع و انسانی آشکار می‌کند.

هنوز از بمباران یک پارلمان به دست نوادگان لیاخوف که به شیوه‌ی امریکایی به حفظ دموکراسی تعبیر شد (و متاسفانه کشوری چون سوئد نیز که اکنون از «راه سوم» خود عدول می‌کند، به تایید آن پرداخت) زمان درازی نگذشته است.

هنوز صحرای سوخته‌ی بین عراق وکویت از خاکستر نزدیک به دویست هزار نظامی و غیر نظامی عراقی که در وزش آتش «نظم نوین بازهای سرمایه‌داری جهانی» و آتش بیاران جنایتکارداخلی خود سوختند، پاک نشده است.

هنوز آزادی تجارتی که «شمال» برای «جنوب» پیشکش آورده، در هر کجای دنیا با صدای چکمه‌های قلدرانی برقرار می‌شود که باد و نور و آب و خاک را به اختیار ماشین‌های کشتار جمعی در آورده‌اند. خواه در سومالی باشد، خواه در هائیتی؛ چه در فلسطین باشد، و چه در بوسنی هرزگوین.

هنوز رهبری ارکستر بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول، گرم آهنگ خویش است که اقتصاد بیمارده‌ها کشور زیر توسعه و عقب مانده در حال فروریزی و نابودی است. و این رهبری بی‌اعتنا همچنان مشغول هنرنمایی برای قدرت‌های اقتصادی ورم کرده از سود چند ملیتی است که بازسازی اوضاع خود را منوط و موکول به «تحمل» ملت‌ها، به ویژه در سنت شرقی و آسیایی ما می‌کنند.

پس پرسش ملت‌ها، چه در یک جامعه و چه در کل جهان، همچنان برقرار است که رابطه‌ی میان آزادی و عدالت چگونه و چیست؟ تاریخ معاصر نشان داده است که «راست» هرگز دغدغه‌ی خاطری از این بابت نداشته است. پس باکی ندارد از اینکه تمام همت خود را بر علامت دهی قیمت‌ها متمرکز کند. در بوق‌های تبلیغاتی خود بدمد که دوران ارزشها به سر آمده است. و همه را به منش‌های سوداگرانه و پراگماتیسم منفعت طلبانه‌ی خود فراخواند. و از اندیشیدن به حق و شأن و حضور دیگری باز دارد. اما چپ ناگزیر است همچنان به ارزشها بیندیشد. زیرا ناگزیر است به منشاء اجتماعی خود بیندیشد. و این خود اکنون طیفی است که در ابعاد ملی و جهانی، به «تحمل» عواقب سودگرایی راست گرفتار شده است. بودن یا نبودنش هم در گرو بازیافت روش‌های متناسب با دوران، برای تحقق ارزش خود است. چپ البته صرفاً تفکر جنوب نیست اما جامعه‌های جنوب یا پیرامونی، با راهی که جوامع مرکزی در پیش گرفته‌اند یا سرانجام انحلال می‌یابند، یا که بناگزیر باید به رشد تفکر چپ بگرایند.

از این رو بازنگری ارزش‌ها در این بحران به معنی نفی ارزش‌ها نیست. همچنان که نفی روش‌های گذشته به معنی انحلال طلبی نیست.

در جامعه‌ای که به سمت سیاست‌زدایی رانده می‌شود، تفکر راست آسیبی نمی‌بیند. بل‌که تنها تفکر چپ است که به انزوا رانده می‌شود. یا مورد پرسش قرار می‌گیرد. راست همچنان به شیوه‌ی خود می‌برد، می‌دوزد، می‌گیرد، می‌بندد. می‌خورد، می‌چاپد. به ریش همه می‌خندد. پشت چشم نازک می‌کند. افاده می‌فروشد، و بعد هم فریاد برمی‌آورد که چپ چوب لای چرخش می‌گذارد یا می‌گذاشته است.

هم اکنون در جامعه‌ی خود ما جالب توجه‌ترین هماهنگی در طیف

مخالف چپ، میان گروه‌هایی است که در پی تاثیرگذاری بر روند اصلاحات و بازسازی و سیاست گزاری‌ها و برنامه‌ریزی‌هایند. و نسخه‌ای که برای شفای جامعه می‌پیچند، در بهترین حالت خود، چشم‌اندازی از لیبرالیزه شدن جامعه در آیندهٔ دور است، و نه دموکراتیزه شدن آن.

این گروه‌ها که از هر در و دیوار سنگی نثار کله‌ی چپ می‌کنند، جامعه را از لحاظ فرهنگی به ثبات قدیم فرا می‌خوانند. و از لحاظ اقتصادی می‌کوشند آن را به زائده‌ای از بازار جهانی تبدیل کنند:

۱ـ گروهی که با سیاست «نگاه به جهان» در توسعه‌ی اقتصادی مشخص می‌شود. به ویژه از طریق فعالیت کارشناسان اقتصادی و جامعه‌شناسی خود، مبلغ و مروج چپ‌زدایی است. با هر طرح و برنامه‌ای در پی طرد عوامل و عناصر فکری و آرمانی چپ است.

این گونه کارشناسان که همیشه مبلغ «غیر سیاسی بودن خود»، و مروج «غیر سیاسی شدن جامعه» بوده‌اند، همواره از مواهبی که قدرت‌ها برایشان فراهم می‌کرده‌اند، بهره‌مند می‌شده‌اند.به زبان ساده‌تر نیروی تخصصی خود را به هر نوع دولتی می‌فروخته‌اند. این بار هم با توجه به تحولات جهانی، و به ویژه با اتکا به «نظم تجارت آزاد»، با خیال آسوده، مردم و نیازها و حقوق و ارزش‌هایشان را از دایره‌ی معادلات نظری و عملی خویش بیرون می‌رانند. و جامعه را یکسره از طریق نیروی تکنوکراتیک خود، به تنها راه توسعه‌ای فرا می‌خوانند که با منافع صاحبان اراده‌شان هماهنگ است.

کارشناس خنثی پدیده‌ی عصر اقتصاد بازار است، که به جوامع پیرامونی صادر می‌شود. همگان را فرا می‌خواند که به سود حاصل از بازار بین‌المللی یاری کنند. اما هرگز دربند این نیست که بر فرض پس از بیست سال بهشت موعود، یعنی «تعادل عرضه و تقاضا» فرا رسد، مسئول مرگ و بدبختی و اضطراب و افسردگی و دربه‌دری چندین میلیون تن که

در همان مدت گرفتار فقر شدید، سوءتغذیه، گرسنگی، بیماری، فقدان امنیت اجتماعی، بیکاری، فشار روحی و غیره بوده‌اند کیست.

۲ـ گروه دوم را می‌توان در عرصه‌های فرهنگی ـ فلسفی باز جست. اینان که به ویژه در بازگشت از فرنگ مبشر فروپاشی ذهنی و بحران اندیشه‌های انسان مدارانه‌اند، هر بحرانی را به بحران اندیشه در بخشی از فرنگ ترجمه می‌کنند، که متاثر از سرخوردگی‌های سیاسی ـ اجتماعی است. از این رو بحران پیش مدرن جامعه‌ی ناموزون ما را که صد سال است میان سنت و نوگرفتار است، با بحران پست مدرن آن بخش از جهان یکی می‌نمایانند. در پی‌پیوند با مدارات ذهنی قدرت، به خنثی‌سازی تفکر و فرهنگ می‌کوشند. آزادی را تنها در حوزه‌ی امکانات رفاهی خود تعبیر و تلقین می‌کنند. هرگونه تعبیراز دموکراسی را هم که از توزیع قدرت و ثروت مایه داشته باشد، القای عناصر و عوامل خشک اندیش و عقب افتاده و متعصب چپ، و به ویژه «کمونیست‌های دو آتشه» معرفی می‌کنند.

غرض این نیست که اندیشه‌های بحران در آن سوی جهان را از خود نکنیم. یا موقعیت و معرفت نو را در هر کجای جهان درنیابیم. بل‌که مسأله این است که اصل، اندیشیدن خود ماست. یعنی واقعیت ذهنی و بحران فرهنگی خود ماست که مبنای هر چاره‌جویی است.

عرصه‌ی ادبیات عرصه‌ی جولانِ گروه خاصی از اینان است که بیشتر به ژیگولتاریای فرهنگی می‌ماند تا اهل تفکر و خلاقیت. این دسته معتقد است که تنها نشان اوج‌گیری هنری و تعالی زیبایی شناختی، فاصله‌گیری از ذات سیاسی فرهنگ و هنر و شعر و... است. پس همگان را به آن حقیقت هنری ـ فرهنگی فرا می‌خواند که چندان عاری و مبرا از هستی انسانی معاصر و دغدغه‌ها و حقیقت زندگی اجتماعی ـ سیاسی است که در خاصیت «ناب» خود چیزی جز رسوب «راست‌ناب» باقی نمی‌گذارد.

بخش دیگری از همین گروه که نظرش معطوف به ثبات فرهنگی دیرینه است، با دیدی غالباً توریستی، عارضه‌های فرهنگی قدیم ما را به جای مشخصه‌های ذاتی ما می‌نمایاند، و حفظ آنها را توصیه می‌کند. پس هویت تاریخی- فرهنگیمان را از هرگونه شائبه‌ی علم مدارانه به معنای امروز برکنار می‌شناساند. خاصیت شهودی و منطق ستیزی و تمکین پدر سالارانه و رابطه‌ی سلسله مراتبی راکه همساز با «مدیریت پدرانه» و در حقیقت استبدادی است عوامل اصلی در توسعه‌ی اجتماعی و فرهنگی و فلسفی ما قلمداد می‌کند. بر «تحمل دیرینه‌ی شرقی» و «روحیه‌ی جمع‌گرا»ی ما که به اصطلاح فارغ از فردیت‌یابی اروپایی است تأکید می‌ورزد. از این طریق با طرد ضمنی «مشارکت»، جایی برای «آمریت» فرا جمعی باقی می‌گذارد که عارضه‌ی تاریخ دوهزار و پانصد ساله است. و چیزی نیست جز تمکین به گرایش «شبان- رمگی» دیرین.

این گرایش ظاهر الصلاح در حقیقت نقطه‌ی مقابل آن تجهیز فرهنگی است که می‌تواند انسان‌ها را در محافظت همبستگی ملی قرار دهد. یعنی در برابر قدرت دولت و قدرت پول، فضای تازه‌ای مبتنی بر حق تعیین سرنوشت ایجاد کند. و فعالیت‌هایی بر اساس تصمیم آزادانه و انتخاب آگاهانه به وجود آورد.

۳- دسته‌ی سوم که دو گروه نظریه‌پرداز و برنامه‌ساز نخست را تکمیل و تقویت می‌کند، چهره‌های مشخص‌تری از راست بومی معاصر را در بر می‌گیرد که از هویتی قدیم‌تر بهره‌مندند. اینان نمودهای واقعی و عملی گرایش‌های نظری یاد شده‌اند. طیفی از وردستان و مدیران اقتصادی و اجتماعی رژیم گذشته‌اند که حرف و عمل اخیرشان بیش از آنکه نشان تحولی در کارکردها و رویکردهاشان باشد، مبتنی بر امکانات و امتیازهای ویژهٔ اقتصادی، ارتباطی، سیاسی‌شان است. که بنا به موقعیت کنونی در پی جای پای محکم‌تری هستند. به ویژه که حلقه‌های رابط و مؤثری در

سیاست و اقتصاد بازار جهانی هم به حساب می‌آیند.

اما نمی‌توان از بحران سخن گفت بی‌آنکه ابعاد خاموشی و انفعال بخش بزرگی از چپ نیز ترسیم شود. زیرا واقعیت‌های تفکر چپ و رشد آن نیز، از درک همین انفعال سر برمی‌آورد. یعنی درست وقتی بخش قابل توجهی از مردم، ظرفیت جذب تدابیر انقلابی، یا رویکردهای آرمانی را از دست می‌دهند، نیروهایی سر بر می‌آورند که خود را به «تأمل» و دقت نظر بنیادی‌تر در اهداف، ارزش‌ها، روش‌ها و زمینه‌های مشترک ناگزیر می‌یابند، و در حقیقت به بازخوانی فرهنگ چپ می‌پردازند. در جامعهٔ خود ما این نیز بخشی از بازخوانی فرهنگ در عرصهٔ مبارزات ایدئولوژیک دوران ماست.

اما خاموشی و انفعال در برابر حوادث پرشتاب این سال‌ها، واقعیتی بدیهی است. به راستی چپ سنتی در برابر واقعیت‌های عریان شده برای عموم به حیرت افتاده است. بخشی از این واقعیت‌ها البته تنها امروز بر ملا نشده است. اما امروز علت‌ها و شکلهای پنهان تداوم خود را آشکار کرده است. با این همه کم نیستند کسانی که امکان بازشناخت این گرایش و منش و روش را از دست داده‌اند. اینان سال‌های سال با الگوها و مفاهیم و طرز تفکر سنتی سر کرده‌اند. در جامعه خود ما بر زمینه‌ی مساعد فرهنگ شبان- رمگی، متأسفانه چندان گرفتاری برای خود و دیگران درست کرده‌اند، که امروزرهایی خودشان از آن هم دشوار می‌نماید. پس دور نیست که این دسته اکنون در برابر واقعیت بحران، برخوردی صرفاً منفعلانه داشته باشد. دربند آن نباشد که در بازنگری و بازخوانی ارزش‌ها و روش‌ها و بازیافت طیف وسیع حضور دیگران، فعالانه بکوشد.

برخی از اینان مرعوب شده‌اند. برخی هنوز در برج عاج سنتی خود غنوده‌اند و دون شأن خود می‌دانند که پاسخ سازنده‌ای به بحران یا تهاجم

راست بدهند. عده‌ای توطئه‌نگرانه همه چیز را زیر سر جاسوسان سیا و ستون پنجم دشمن می‌دانند. عده‌ای خوش‌باورانه در بی‌عملی خویش منتظرند که آب رفته به جوی باز گردد.

در این میان کسانی که تاکنون بدترین نوع دفاع از آرمان‌های طیف چپ را پیشه کرده بوده‌اند، خود از آسیب رسانندگان بدان بوده‌اند. کم نیستند کسانی که هنوز هم هزار دشنام به استالین می‌دهند، اما در هر برخورد و رفتار و سیاست و طرح و تحلیلی، گرفتار منش‌ها و روش‌های استالینی‌اند. خود را تنها حامل حقیقت مطلق می‌دانند، و هر اختلاف نظری را به باطل تعبیر می‌کنند. از آزادی با مستبدانه‌ترین روش دفاع می‌کنند، و عدالت را با اعمالی ستمگرانه می‌طلبند.

روی دیگر سکه‌ی بحران، «تأمل» است. تأمل افرادی که همچنان با واقعیت‌ها درگیرند. اینان دریافته‌اند که مشکلات موجود معلول نارسایی‌های ساختی و معرفتی و خصلتی در تفکر و گرایش چپ نیز بوده است. اینان هم نارسایی‌ها را معاینه دیده‌اند. هم روش‌ها و منش‌های غیر دموکراتیک منسوب به خود را باز یافته‌اند. فهمیده‌اند که عدم رعایت دموکراسی چه صدماتی به جامعه زده است. دانسته‌اند که اساساً «دیکتاتوری صالح» و «پدر خواندگی» ملت و قیمومت طبقه و... فاصله گرفتن از حق مشارکت همگانی، تبدیل حق تعیین سرنوشت فردی به تشریفات یا شکل‌گرایی بی‌محتوا یا اراده‌ی جمعی صرف، بهترین آرزوها و آرمان‌های انسانی را نیز با بن‌بست مواجه کرده است. دانسته‌اند که دوران به زور بردن بشر به بهشت سپری شده است. دریافته‌اند که حضور انسان مترادف است با تنوع و کثرت. و این تنوع و کثرت پایه و مایه‌ی «فردیت» انسانی است که در کل فرهنگ ملی پرورده می‌شود. فهمیده‌اند که ایدئولوژی به خاطر انسان است، نه انسان به خاطر ایدئولوژی.

دریافته‌اند که از پیش معین شدنِ شکل مبارزه برای قدرت، به ویژه از راه الگو برداری از جوامع دیگر، نقطه‌ی آسیب‌پذیری تفکر چپ بوده است. دانسته‌اند که هیچ عمل سرکوبگرانه و از خود بیگانه کننده‌ای قابل توجیه نیست، و خیرخواهی هرگز حضور زور را برنمی‌تابد. رویکردهای از بالا به پایین، و روش‌های مصلحت‌گرایانهٔ حزب مدارانه، مانع رشد اندیشه و شکوفایی اراده‌ی انسانی است.

روان‌شناسی «تأمل» موقعیت این گونه کسان را در طیف چپ باز می‌نماید. از همین بابت هم در نقطه‌ی مقابل روان‌شناسی «انفعال، قرار می‌گیرد. در همین تأمل است که وفاداری به ماهیت انسان، و طرد هر عامل و اندیشه و برنامه‌ی ناساز با وجود انسان آزموده و تاکید می‌شود. و هرچه باید بنا به موقعیت انسانی امروز باز یافته شود، بازیافته می‌شود.

اندیشیدن مستقل به ویژه به صورت فردی، یکی از نمودهای بارز این تأمل است. در گذشته هراس از خطا و انحراف مانع بزرگی در راه اندیشیدن بود. بسیاری از کسان که به گروه‌هایی منسوب بودند غالباً اندیشیدن را به بالا دستی‌های گروه واگذار می‌کردند. خود به پذیرش انفعالی نتایج اندیشه‌ی آنان می‌پرداختند. هم‌اکنون در جامعه‌ی ما، توفیق اجباری(!) اندیشیدن به صورت انفرادی سبب شده است که ترس از اندیشه‌ی خطا فرو ریزد. نمی‌خواهم بر نارسایی‌ها ونادرستی‌های عدم حضور احزاب و سازمان‌ها و... صحه گذارم. بل‌که می‌خواهم بر آن وجه از تجربه تاکید کنم که کاربرد خرد جمعی را با مشکل روبه‌رو می‌کرده است. بیم اتهام وارتداد و تجدید نظر طلبی و انگ‌های دیگر، روند اندیشیدن را گرفتار نوعی انفعال و محافظه‌کاری می‌کرده است. پیروان را به اعتماد ناآگاهانه می‌گروانده، و رهبران را به درد رهبری گرفتار می‌کرده است. در نتیجه مجموعه‌ای از روابط اندیشگی پدید می‌آورده که کمتر حاوی تحول و ابداع می‌بوده است.

اما بازنگری ارزش‌ها و روش‌ها پیش از هر چیز چپ را به زمینه‌ی مشترکی هدایت می‌کند که حضور گوناگون و طیف انسانی وسیع خود را باز یابد، هر گوشه از زندگی اجتماعی را که از فقدان «عدالت ـ آزادی» در رنج است، یا هر نمود سیاسی معطوف به آن را، از خود کند.

یعنی مفهوم چپ و موقعیت اندیشگی ـ اجتماعی ـ سیاسی آن، به نظر من یک مفهوم و موقعیت نسبی است. به همین سبب باید توجه داشت که هرگونه محدود کردن آن به یک گروه یا تلقی یا سیاست، سهل‌انگاری زیان‌بار است.

طیف چپ با هواداری از یک آرمان اجتماعی رادیکال، بازشناخته می‌شود که تبیین روش رسیدن به آن، به اندازه‌ی تبیین خود آرمان متنوع است.

من در این تقسیم‌بندی تمام کسانی را که در طیف چپ می‌گنجند، با رویکردشان به تفکیک ناپذیری عدالت و آزادی ارزیابی می‌کنم که در جوامعِ پیرامونی با حفظ استقلال تکمیل می‌شود. در برابر این طیف هم طیفی را می‌گذارم که هرگز چنین دغدغه‌هایی نداشته است. و در عملکردش نشان داده است که هم می‌تواند کشورش را، چه از راه سیاست و چه از راه اقتصاد، به خارجی بسپارد، و حتا بفروشد. هم می‌تواند حقوق و آزادی‌های همنوعانش را از هر بابت سلب کند، یا آنان را به دست پول‌مداران و چپاول‌گران اموال ملی بدو شد، و از هستی ساقط کند.

از زمان انقلاب فرانسه که نمایندگان انقلابی تندرو در مجمع ملی طرف چپ، و محافظه‌کاران طرف راست نشستند، دقیق‌ترین تفاوت‌ها میان چپ و راست، با مفهوم «تغییر» و مطالبه‌ی آن توسط چپ‌ها، و رد آن توسط راست‌ها بروز کرد. از آن هنگام چپ بودن به درجات مختلف به

معنی هواداری از نوعی تغییر بوده است. تغییر به درجات مختلف، به راه‌های گوناگون. حال آنکه راست بودن به معنای مخالفت با تغییر و حفظ ثبات بوده است.

پیدایش جنبش‌های سوسیالیستی عنصر تازه‌ای را به گرایش «چپ» افزود. و آن اعتقاد به دخالت دولت در اقتصاد بود. اگرچه این نیز دارای درجه‌ها و تفاوت‌هایی بوده است.

اینکه بعضی چپ و راست را برای دسته‌بندی‌های درون حکومت‌ها و احزاب و... نیز به کار می‌برند امری است متأثر از همین سابقه‌ی تاریخی که فعلاً مورد بحث من نیست. تعدیلی که از جنگ جهانی دوم در مفهوم چپ و راست، به ویژه در قبال شرکت در مسائل ملی و دفاع در برابر بیگانه، و مبارزات آزادی‌بخش ملی پدید آمد، کاربرد دو اصطلاح چپ و راست را متفاوت‌تر کرد. چپ طیفی شد از استالینیسم روسی و مائوئیسم چینی، تا آوانگاردیسم چه گوارا و سوسیالیسم کاسترو؛ از سوسیال دموکراسی فرانسه و راه سوم سوئد تا تعهد سارتری و گرایش آلتوسری، تا آنجا که وجدان هاولی را نیز بعضی‌ها چپ قلمداد کرده‌اند. چپ در بیشتر جاها آن بخشی است که هم به سرنوشت غم‌انگیر و دردبار «جنوب» می‌اندیشد، و هم با مشکلات زنان درگیر است. هم نقطه‌ی عزیمتش مسائل ملی خود است، و هم از موقعیت جهانی در رنج است. حتا جنبش «سبزها» هم که با شعار « نه چپ نه راست، به پیش» شناخته می‌شود، به اعتباری پنانسیلی از همین طیف وسیع است.

به هرحال آنچه طیف چپ را از طیف راست جدا می‌کند، پیش از هر چیز برخورد با هستی اجتماعی- اقتصادی- سیاسی- فرهنگی جامعه، به منظور دگرگون شدن آن است. حال اگر بخشی از این دگرگونی را از راه اصلاحات می‌طلبیده است، و بخشی از راه انقلاب، بحثی دیگر است که خود درخور تحلیل و بررسی مستقل و جداگانه‌ای است.

اما راست همواره طالب ثبات بوده است. حفظ وضع موجود را می‌خواسته است. وضعی که مطابق منافع و مصالح تاریخی-اقتصادی-سیاسی-اجتماعی‌اش بوده است. البته گاه از سر استیصال به اندک دگرگونی تن می‌داده است تا بقیه‌ی اوضاع بر وفق مراد بماند.

اما چپ این دگرگونی را به چه منظور و از چه طریق می‌خواسته است؟

اساساً اعتقاد به دگرگونی، اعتقاد به «نو» و «نوآوری» است. و نوآوری یک امر عمومی تاریخی و جهانی است. در مقابل، اعتقاد به ثبات، اعتقاد به کهنه و سنت است. از این رو چپ ناگزیر است همیشه رفتار و کردار و اهداف خود را با نوآوری بسنجد. و چرخیدن به جانب تثبیت اوضاع و احوال را یک انحراف به شمار آورد.
یکی از مواضع مهم چپ معاصر در بازنگری ارزش‌ها و روش‌ها نیز درک همین مساله است. چپ اکنون در تامل خود، تاریخچه‌ی عملکرد خود را متاسفانه در بسیاری از موارد، در راستای «تمکین به ثبات و تمرکز» بازیافته است. این خود یکی از مبناهای قابل تأمل در ناکامی استراتژیک است. بررسی این مسأله که چقدر به اصل تغییر وفادار مانده است، یا چگونه باید از افتادن به دام «حفظ ثبات» بپرهیزد، نقطهٔ عزیمت تفکر امروز است. «حفظ ثبات» بارها سبب شده است که حفظ قدرت یا هژمونی به هر شکل و به هر وسیله دنبال شود. چه هنگامی که چپ در قدرت بوده است، و چه هنگامی که در اپوزیسیون قرار داشته است، از نوعی «ثبات» در روش و گرایش پیروی کرده است. پیداست که در این عدول از کارکرد اصلی، پیش از هر چیز آزادی و عدالت و حتا استقلال قربانی شده است. رابطه‌ی فرد و جامعه مخدوش مانده است. جامعه‌ی مدنی و حقوق و آزادی‌های دموکراتیک آسیب دیده است.

از سویی درگذشته، «چپ» بر ناکامی‌های سیاسی و اقتصادی ملت‌ها

تاکید می‌ورزید که به سبب حکومت‌های راست پدید آمده بود. در حقیقت به نقش مخالف خوان بسنده می‌کرد، اما اکنون خود چپ نیز از ناکامی در رنج است. و با موقعیت جدید اقتصاد آزاد و کار و ساز بازار خود به خود برنامه‌ریزی‌هایش باید مورد تجدید نظر قرار گیرد و نو شود.

امروز مشارکت در طرح و گسترش نهادهای دموکراتیک یکی از راه‌های تداوم دگرگونی و نوخواهی است. دموکراسی دقیقاً از راه انتخاب آزاد رهبران تعریف می‌شود، و نه از طریق کیفیت «خلقی» سیاستی که در پیش گرفته می‌شود. هدف یک جامعه‌ی دموکراتیک این است که حداکثر تنوع را با مشارکت حداکثر ممکن افراد در ابزارها و فرآورده‌های تولید همگانی ترکیب کند. از این رو اندیشیدن به اینکه چگونه می‌توان در استحکام بنیان‌ها و نهادهای دموکراتیک جامعه‌ی خود یاری کرد، یکی از اصول بازنگری است.

نخستین مسأله‌ای که در این بازنگری باید در نظر داشت این است که استحکام بنیان‌های دموکراتیک در وابستگی آنها به احزاب و گروه‌های سیاسی نیست. بل‌که در کارآیی و گسترش مستقل آنها در جامعه است. کسانی که هنوز فکر می‌کنند یک نهاد دموکراتیک باید به طریقی زیر مجموعه‌ی یک سازمان سیاسی باشد، از اندیشه‌های قدیمی و غیر دموکراتیک فارغ نشده‌اند.

گسترش مستقل این نهادها خود به معنی گسترش حضور مردم است. به معنی درکی است که مردم از درخواست‌ها، نیازها، موقعیت اجتماعی خود پیدا کرده‌اند. به معنی درک حق مشارکت در تعیین سرنوشت خودشان است. و این معنا یک معنای سیاسی قابل توجه است. یعنی اگر این بنیان‌ها محکم شود خواه ناخواه به رشد سیاسی جامعه می‌انجامد. وقتی جامعه به رفتار دموکراتیک عادت کند، درک حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی بهتر و بیشتر میسر می‌شود. یک بنیان دموکراتیک

ضرورت تکمیلی یک جامعه‌ی مدنی است. نه وسیله‌ی توفیق یک گرایش یا سازمان سیاسی. اگرچه توفیق گرایش‌های مترقی قطعاً از گسترش و استحکام آنها بهتر حاصل می‌شود.

درست از همین نگاه است که امروز باید دید سیاست‌هایی که در چین، ویتنام یا کوبا دنبال می‌شود به کجا خواهد انجامید. سرنوشت «دو نظام در یک کشور» و رابطهٔ قانونمند سه انقلاب، یعنی انقلاب در روابط تولید، انقلاب علمی و فنی، و انقلاب ایدئولوژیکی و فرهنگی چه خواهد شد. به ویژه که امروز کم نیستند کسانی که هم نگران موقعیت تراژیک کوبایند و هم خواستار تعدیل در روش‌ها و سیاست‌ها و ارزشهایی که هنوز هم به شیوه‌ای قدیم برقرار است. هم درد کاسترو و تنهایی جهانی‌اش را در برابر فشار امریکا و اقتصاد بازار در می‌یابند، و هم از نارسایی‌های ساختی و روش‌های متمرکز بیمناکند.

از سوی دیگر در موقعیت جدید سرمایه‌داری جهانی و جوامع فراصنعتی، و تأثیر تعیین‌کننده‌شان در جوامع به اصطلاح «پیرامونی»، مفهوم کار، ارزش، ذهنیت و شکل مبارزه نیز در حال تحول و طبعاً بازنگری است.

نظریه‌پردازان سرمایه‌داری تأکید می‌کنند که اکنون به جای رهایی کار از سرمایه، که مدعا و مطلوب چپ بوده است، این سرمایه است که خود را از کار رهانیده است. در مقابل نظریه‌پردازان چپ در این معنا دقیق می‌شوند که اکنون کار حتا حوزهٔ «غیرکار» را نیز در برگرفته است. زیرا هم حوزهٔ کار به «کارخانه‌ـ جامعه» تسّری یافته است؛ و هم ماشین جزیی از ذهنیت انسانی شده است. پس طبعاً ارزش کار نیز مفهوم فراگیرتری خواهد بود.

در حقیقت اکنون تعریف کار به گونه‌ای تاریخی و اجتماعی تعیین می‌شود. در نتیجه کار امری نامادی نیز هست. به ویژه علمی و عاطفی نیز

تلقی می‌شود. هم‌چنان که ارزش نیز در همین وجه معنا پیدا می‌کند. از این رو به نظر عده‌ای «نظریهٔ کارگری ارزش، در عین حال نظریهٔ ارزشی کار نیز هست». پیداست که از چنین نگاه‌ها و در چنین موقعیتی، خواه ناخواه گرایش چپ با تولید ذهنیت‌های جدید، و شکل‌های نو مبارزه با استثمار، در روندهای کارگری و سازمان‌دهی اجتماعی روبه‌رو خواهد بود. اما در بازنگری طرح‌های سیاسی- اقتصادی، چپ در پی آن چیزی است که بتواند به اقتصاد از طریق روشن کردن اهدافی که فراتر از اقتصادیات است معنایی ببخشد. حال آنکه راست قدرت را در تعیین اولویت‌های اقتصادی خود، به هر طریق ممکن جستجو می‌کند. چپ عقلانیت اقتصادی را در محدوده‌ی قواعد و اهداف دموکراتیک قرار می‌دهد. حال آنکه راست کل نظام خود را در «عقلانیت اقتصادی» تبیین می‌کند.

از این رو چپ اکنون در اقتصاد به تفکیک صرف «اقتصاد بازار» و «اقتصاد مبتنی بر برنامه» نمی‌اندیشد. زیرا می‌داند که چنین تفکیکی بی فایده است. اشتباه گذشته از بابت انتخاب یک مکانیسم سلب حقوق در برابر مکانیسم دیگری از سلب حقوق نیز بوده است. پس مسأله بازگشت از نقش دولت به نقش بازار یا بر عکس، در حقیقت ادامه‌ی اشتباه در جهت معکوس است. همه چیز باید بر پایه‌ی بافت جامعه‌ای با حقوق و آزادیهای دموکراتیک تعیین و تعقیب شود. و بدیهی است که چنین ترکیبی آسان نیست. از این رو تحکیم بنیان‌های دموکراتیک در اقتصاد از راه سهیم کردن همگان میسر است. به ویژه که چپ دریافته است که تا وقتی تولیدگرا و دولتمدار باقی بماند رشدی نخواهد داشت.

سرمایه‌داری تجاری به یمن حذف دولت در گرایش نئوکلاسیک اقتصاد، خواهان دولتی ضعیف است که فقط آنقدر قوی باشد که بتواند معترضان و مخالفان سیاسی یا اقتصادی- سیاسی را سرکوب یا کنترل کند. اما بدان معنی قوی نباشد، یا چندان قوی نباشد که مقررات و ضوابط و

قوانین و سیاست‌های ملی و اجتماعی را به اجرا گذارد. یا مقررات صادرات و واردات وضع کند. یا مالیات بر عملکرد بخش‌های خدماتی یا دلالی وضع و اخذ کند. درخواست دولت کوچک توسط جناح‌های راست از همین بینش مایه می‌گیرد.

اما چپ به نقش دولت در «توسعه‌ی درون‌نگر» و قرار دادن امکانات و منابع ملی در خدمت ملت، تاکید می‌کند و بهبود و اصلاح در روابط اجتماعی را می‌طلبد. از این رو حضور عقلانیت اقتصادی و هماهنگی نسبی ارزش‌ها را یکی از شرایط اصلی بهبود روابط می‌داند.

از همین راه یکی از مسایل مهم که چپ و راست را در کشورهای در حال توسعه، از هم جدا می‌کند، مساله استقلال و سرنوشت ملی است. چپ اهداف خود را با توجه به «درون» تعیین می‌کند. یعنی تحول درون را صرفاً به صورت تابعی از بیرون نمی‌نگرد. بل‌که با توجه به مضمون و محتوای اقتصاد آزاد بین‌المللی و جهت‌گیری‌ها و یکپارچگی آن، می‌کوشد نقطه‌ی عزیمت خود را مسایل درونی تعیین کند.

این نگاه به معنی نادیده گرفتن موقعیت اقتصادی- سیاسی و ارتباط و تکنولوژی بین‌المللی نیست. بل‌که گشودن معماها و حل دشواری‌های درون، به یاری مشارکت درونی و ملی است. جهان پیشرفته‌ی صنعتی و مابعد صنعتی، بسیاری از مشکلات ابتدایی را که کشورهای در حال توسعه مبتلای آنند، برای خود حل کرده است. بر اساس موزونیت و تعالی اجتماعی- فرهنگی حرکت می‌کند که طی دهه‌ها برایش فراهم شده است. حال آنکه کشورهای در حال توسعه از چنین موزونیت متناسب به ویژه از نظر فرهنگی بی‌نصیبند.

به همین سبب رفع مداوم نابرابری‌هایی که در گره خوردن سرنوشت ملی به روال جهانی اقتصاد، روز به روز افزایش می‌یابد، ضرورت نخستین است.

یکـی از جـهت‌های مـوثر در تـحکیم ایـن امـر، بـازشناسی هـویت فرهنگی- ملی است. بازنگری در فرهنگ مـلی، بـه مـعنی پـرداخـتن بـه فرهنگ بنا به ایـجاب‌های خـود فـرهنگ است. نـه چـنان کـه بـرخـی از گروه‌های چپ، که از امکان فعالیت سیاسی محروم مانده‌اند، تنها به طور تاکتیکی به مشغولیات فرهنگی روی آورده‌اند. شناخت و کار فرهنگی بنا به ایجاب‌های فرهنگ ملی، نقطه‌ی مقابل مشغولیات تاکتیکی است.

این مشکل را کسـانی کـه بـه راسـتی ضـرورت بـازنگری ارزش‌هـا و روش‌ها را درنیافته‌اند، درک نمی‌کنند. نخستین فرق این دو در این است که رویکرد دوم یا مشغولیات تاکتیکی به اقتضای سیاست‌های تعیین شده است، حال آنکه رویکرد نخست یا شناخت و کار فرهنگی برای آن است که اندیشه‌ی سیاسی ضرور از ادراک کیفیت فرهنگ ملی اتخاذ شود.

جامعه وقتی می‌توانـد دمـوکراتـیک شـود، کـه هـم وحـدت خـود را بشناسد، و هم بحران‌های درونی خود را. پس هیچ استراتژی و سیاستی نمی‌تواند جز از طریق ادراک این وحدت و بحران فرهنگی به نـتیجه‌ای منجر شود.

فهرست منابع

آدمیت، فریدون: اندیشه‌های میرزاآقاخان کرمانی. انتشارات طهوری. تهران ۱۳۴۶.

آدمیت، فریدون: فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران. انتشارات پیام. ۱۳۵۲

آرین‌پور، یحیی: از صبا تا نیما. ۲ جلد. شرکت سهامی کتابهای جیبی. تهران ۱۳۵۰

آل‌احمد، جلال: در خدمت و خیانت روشنفکران. ۲ جلد انتشارات خوارزمی. تهران ۱۳۵۷

احمدی، بابک: مدرنیته و اندیشهٔ انتقادی. نشر مرکز. تهران ۱۳۷۳

امیری، مجتبی: بازشناسی اندیشه‌های تازه فوکویاما. نشریهٔ اطلاعات سیاسی - اقتصادی. شماره ۹۸-۹۷

باتومور.تی‌بی: جامعه‌شناسی. ترجمهٔ سیدحسن منصور و سیدحسن حسینی. امیرکبیر ۱۳۷۰

برلین، آیزایا: متفکران روس. ترجمهٔ نجف دریابندری. چاپ خوارزمی. تهران ۱۳۶۱.

بیهقی، ابوالفضل...: تاریخ مسعودی. تصحیح دکتر علی‌اکبر فیاض. چاپ دانشگاه مشهد. ۱۳۵۰

پارسا، خسرو (گزینش و ویرایش): پسامدرنیسم در بوتهٔ نقد. انتشارات آگاه. ۱۳۷۵.

پهلوان، چنگیز: جهانی شدن به‌چه معناست. نشریهٔ کلک. شمارهٔ ۷۹-۷۶

تفضلی، احمد: (ترجمهٔ) مینوی خرد. بنیاد فرهنگ ایران.

حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد: دیوان. تصحیح علامه محمد قزوینی. دکتر قاسم غنی. انتشارات زوار. تهران.
حقیقی، مانی (گزینش و ویرایش): سرگشتگی نشانه‌ها (نمونه‌هایی از نقد پسامدرن) نشر مرکز. تهران ۱۳۷۴.
دهخدا، علامه علی‌اکبر: امثال و حکم. ۴ جلد. امیرکبیر تهران.
رازی، نجم‌الدین ابوبکر... (معروف به‌دایه): مرصادالعباد. تصحیح دکتر محمدامین ریاحی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
زیمل، گئورگ: کلانشهر و حیات ذهنی. نامهٔ علوم اجتماعی. شمارهٔ ۶ جلد دوم شمارهٔ ۳ / ۱۳۷۱
ستاری، جلال: در قلمرو فرهنگ. انتشارات ویس. تهران
ستاری، جلال: هزار و یک شب و افسانهٔ شهرزاد. تهران ۱۳۴۸.
سعدی شیرازی، شیخ‌مصلح‌الدین: بوستان. تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی. انتشارات خوارزمی.
سعدی شیرازی، شیخ‌مصلح‌الدین: گلستان. تصحیح رستم علی‌یف. انتشارات گوتنبرگ. تهران ۱۳۶۳.
سنایی غزنوی، حکیم ابوالمجد مجدودبن آدم: حدیقةالحقیقه. تصحیح مدرس رضوی. چاپ دانشگاه تهران.
صفا، دکتر ذبیح‌اله: تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. ج اول. چاپ دانشگاه تهران.
طوسی، خواجه نصیرالدین: اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی. علیرضا حیدری. انتشارات خوارزمی.
عنایت، حمید: اندیشهٔ سیاسی عرب. چاپ کتاب‌های جیبی. تهران.
عنصری، ابوالقاسم حسن‌بن احمد: دیوان اشعار. تصحیح دکتر محمد دبیرسیاقی. تهران.
غزالی طوسی، امام محمد بن‌محمد: کیمیای سعادت. به‌کوشش خدیو جم. سازمان کتابهای جیبی.
غزالی طوسی، امام محمدبن محمد: نصیحةالملوک. تصحیح جلال‌الدین همایی. انتشارات آثار ملی. ۱۳۵۱.

غنی، دکتر قاسم: بحث در آثار و افکار و احوال حافظ. جلد اول. چاپ زوار. تهران.
فارابی، ابونصر محمد: آراء اهل‌المدینةالفاضله. قدم له و حققه الدکتورالبیرنصری نادر ـ طبع بیروت. ۱۳۵۹.
فردوسی، حکیم‌ابوالقاسم: شاهنامه. ج اول و دوم. تصحیح رستم علی‌یف ـ محمد نوری عثمانوف. تهران ۱۹۷۱.
فرهادپور، مراد: مدرنیسم و پست مدرنیسم. فصلنامهٔ هنر شمارهٔ ۲۵ (تابستان ۷۳)
فضل‌اله. خواجه رشیدالدین: جامع‌التواریخ. جزء اول از جلد اول. به‌اهتمام آ.آ. روماسکویچ. ل. آ. ختاموروف. ع.ع. علی‌زاده. مسکو. ۱۹۶۵.
فوکویاما، فرانسیس: پایان تاریخ و آخرین انسان. دکتر موسی غنی‌نژاد. نشریهٔ اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی شمارهٔ ۶۴-۶۳
فوکویاما، فرانسیس: فرجام تاریخ و واپسین انسان. ترجمهٔ علیرضا طیب. مجلهٔ سیاست خارجی شماره‌های ۱ و ۲ / پاییز ۱۳۷۲.
قزوینی رازی، عبدالجلیل: النقض. بعض مثالب‌النواصب فی‌نقض بعض فضائح‌الروافض. تصحیح میرجلال‌الدین محدث ارموی.
کانت، ایمانوئل: سنجش خردناب. ترجمهٔ دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. امیرکبیر ۱۳۶۲.
کتبی، محمود: تاریخ آل‌مظفر. چاپ ۱۳۳۵.
کربن، هانری: تاریخ فلسفهٔ اسلامی. ترجمهٔ اسداله مبشری. امیرکبیر. ۱۳۵۲.
کریستن‌سن، آرتور: آفرینش زیانکار در روایات ایرانی. ترجمهٔ دکتر احمد طباطبائی. دانشکده ادبیات تبریز
کسروی، احمد؛ تاریخ مشروطهٔ ایران. امیرکبیر ۱۳۴۴.
کورنر، اشتفان: فلسفهٔ کانت. ترجمهٔ عزت‌اله فولادوند. انتشارات خوارزمی. ۱۳۶۷
کویاجی، جهانگیر: پژوهش در شاهنامه. ترجمهٔ دکتر مهدی غروی. انتشارات مجلهٔ هنر و مردم.
لائوست، هانری: سیاست و غزالی. ترجمهٔ مهدی مظفری. ۲ جلد. بنیاد فرهنگ ایران.

مارکس، کارل: گروندریسه. مبانی نقد اقتصاد سیاسی. ترجمهٔ باقر پرهام. احمد تدین. ۲ جلد انتشارات آگاه ۷۵ و ۱۳۶۳
مارکوزه، هربرت: خرد و انقلاب. ترجمهٔ محسن ثلاثی. نشر نقره.
ماکیاوللی، نیکولو: شهریار. ترجمهٔ داریوش آشوری. نشر مرکز. ۱۳۷۵
مک‌نالی، دیوید: زبان. تاریخ و مبارزهٔ طبقاتی. ترجمهٔ پرویز صداقت. در پسامدرنیسم در بوتهٔ نقد. ص ۹۴-۷۱
مختاری، محمد: انسان در شعر معاصر. انتشارات توس. ۱۳۷۲.
مختاری، محمد: برگ گفت و شنید. نشر افرا. تورنتو کانادا. ۱۳۷۴
مختاری، محمد: اسطورهٔ زال. تبلور تضاد و وحدت در حماسه. انتشارات آگاه. ۱۳۶۹.
مختاری، محمد: حماسه در رمز و راز ملی. نشر قطره. ۱۳۶۸.
مختاری، محمد: چشم مرکب. انتشارات توس
مختاری، محمد: (مصاحبه) نیماو شعر امروز. کتاب ری‌را. نشر معین.
مینوی، مجتبی: نقد حال. انتشارات خوارزمی.
ناصرخسرو: دیوان اشعار. تصحیح مجتبی مینوی. مهدی محقق. انتشارات دانشگاه تهران.
ناصرخسرو: سفرنامه. به‌کوشش نادر وزین‌پور. چاپ سازمان کتاب‌های جیبی.
ناطق، هما: قانون میرزا ملکم‌خان. امیرکبیر. ۱۳۵۵.
ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد: تاریخ بیداری ایرانیان. به‌اهتمام علی‌اکبر سعیدی سیرجانی. ۳ جلد. بنیاد فرهنگ ایران.
نائینی، آیت‌اله محمدحسین: تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله. به‌تحریر و اهتمام سیدمحمود طالقانی. ۱۳۵۸. شرکت انتشار
نصراله منشی: ابوالمعالی... : کلیله و دمنه. تصحیح مجتبی مینوی. انتشارات دانشگاه تهران.
نظام‌الملک طوسی: خواجه ابوعلی حسن‌بن علی: سیاست‌نامه (سیرالملوک). به‌کوشش دکتر جعفر شعار. سازمان کتابهای جیبی.
وبر، ماکس: دانشمند و سیاستمدار. ترجمهٔ احمد نقیب‌زاده. انتشارات دانشگاه تهران.

وبر، ماکس: شهر در گذر زمان. ترجمهٔ شیوا (منصوره) کاویانی. شرکت انتشار ۱۳۷۲.

ورسلی، پتر: جامعه‌شناسی مدرن. ترجمهٔ حسن پویان. ۲ جلد. انتشارات چاپخش. ۱۳۷۳.

هابرماس، یورگن: مدرنیت در مقابل پس مدرنیت. ترجمهٔ شاهرخ حقیقی، نشریهٔ کلک شماره ۵۲ـ۵۱.

هارت‌ناک، یوستوس: ویتگنشتان. ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر. انتشارات خوارزمی.

هانتینگتون، ساموئیل: نظریهٔ برخورد تمدنها. ترجمه و ویراستهٔ مجتبی امیری. نشر دفتر مطالعات سیاسی بین‌المللی. ۱۳۷۵.

هولاب، رابرت: یورگن هابرماس. نقد در حوزهٔ عمومی. ترجمهٔ دکتر حسین بشیریه. نشر نی. ۱۳۷۵.

Bakhtin. M: The Dialogic Imagination: Four Essays by M.M.Bakntin, Trans: Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin University of Texas Press 1981.

Basin.y: Semantic Philosophy of Art. Moscow. 1972.

Boulding, K.E: Interplay of Technology and values. N.Y. 1969

Fay, B: Contemporary Philosophy of Social Science Oxford U.K.1996

Foster, Hal (ed): Postmodern Culture. Pluto Press: London 1985.

Foucault.M: Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings. ed and trans by C.Gordon. Brighton. 1980.

Frascina, F and Harris, (ed): Art in modern Culture. (An Anthology of Critical texts) PHAIDON. London - 1995.

Fukuyama, F: The End of History and The last Man.N.Y The Free Press. 1992.

Gellner, E: The legitimation of Blief. Cambridge University Press. 1971.

Hobbs, T: Leviathan. ed by Richard Tuck. Cambridge University Press.

ویستار منتشر می‌کند

اولین کتاب پیانو

از مؤسسهٔ آسبورن انگلیس

ترجمهٔ نیکو یوسفی



شابک: ۹۶۴-۵۵۰۷-۱۷-۰ ISBN 964 - 5507 - 17 - 0